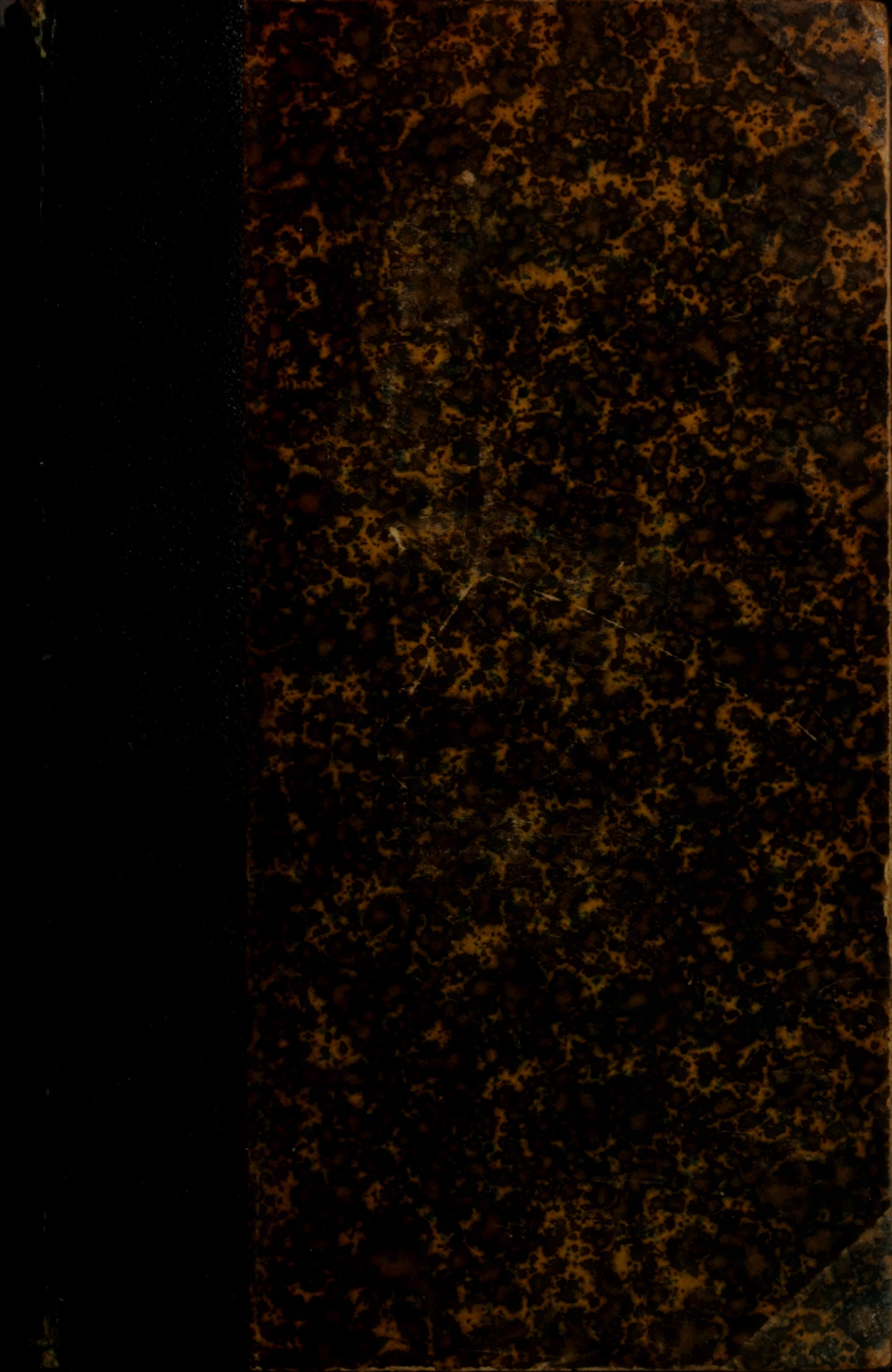
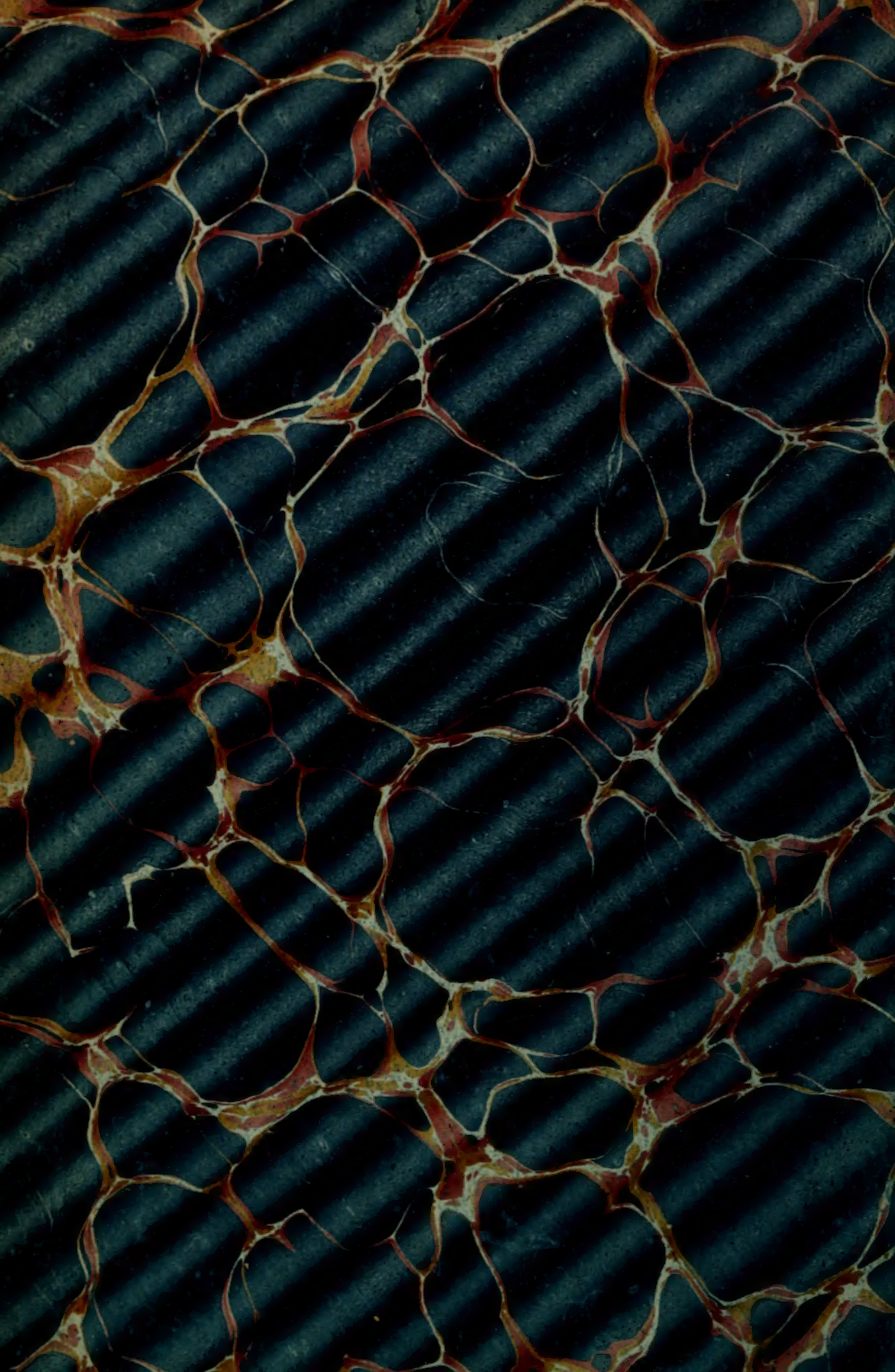
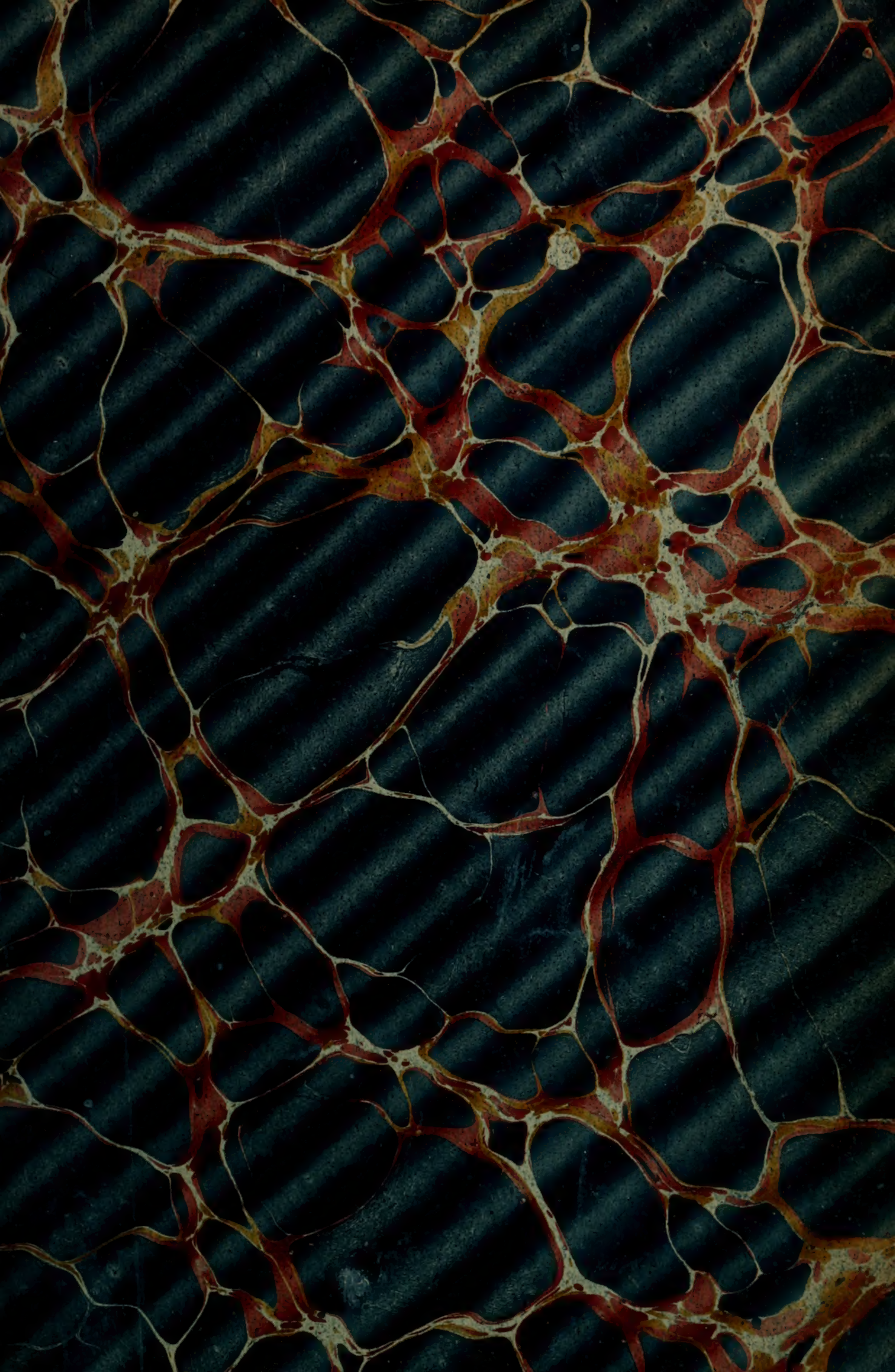
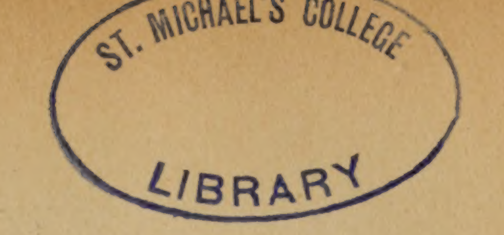







ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

THÉORIE

DES CONCEPTS

PARIS

IMPRIMERIE D. DUMOULIN ET Cie

5, rue des Grands-Augustins, 5

THÉORIE

DES CONCEPTS

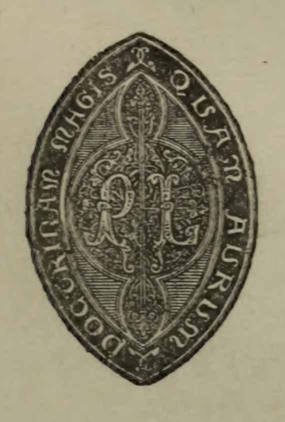
EXISTENCE, ORIGINE, VALEUR

PAR

LE R. P. PEILLAUBE, S. M.

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

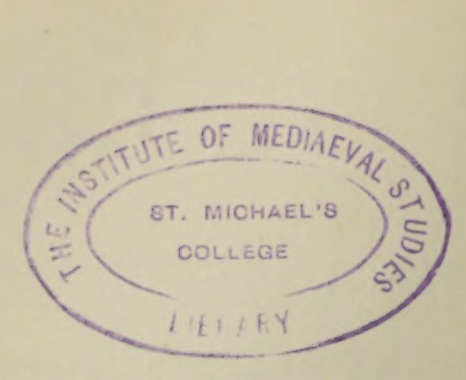
SECRÉTAIRE DE LA SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

A MES EXCELLENTS MAITRES

DE

L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

ET DU

GRAND SÉMINAIRE D'AGEN

HOMMAGE

DE RESPECT ET DE RECONNAISSANCE

INTRODUCTION

I

Le problème des *Concepts* semble être une des énigmes les plus troublantes, la plus troublante peut-être, qui puisse s'agiter au fond d'une pensée humaine. C'est le problème de l'intelligence et des sens, de l'absolu et du relatif. Ceux qui prétendent le simplifier, en ramener les éléments intellectuels à des éléments sensibles, doivent s'avouer à eux-mêmes, en présence des difficultés qui s'amoncellent, que leur simplification ne les met pas à l'abri du doute. M. Ribot écrivait récemment : « Les conditions psychophysiologiques de l'existence des concepts sont à peu près inconnues; c'est une *terra incognita*, où la psychologie nouvelle ne s'est guère aventurée. » N'est-ce pas là reconnaître l'insuffisance des diverses solutions *sensationnistes ?* Ceux qui plutôt considèrent les concepts comme des formes primitives et irréductibles de la connaissance ne laissent pas d'être déconcertés par ces réalités spirituelles, inétendues, incorporelles, détachées de toute matière, qu'on ne peut concevoir qu'en les dépouillant de toutes les qualités sensibles et qui représentent notre seul moyen de connaître le fond des choses. Si c'était du moins une de ces questions abstruses et hérissées de la métaphysique, dont il est permis de se désintéresser! Elle constitue au contraire l'objet de nos plus pressantes préoccupations, dès que nous avons conscience du pouvoir de

notre raison. Nous voudrions la traiter pour notre propre compte, en reprendre les principales solutions et en proposer une théorie capable peut-être de jeter un peu de lumière.

Commençons par poser le problème et en définir les termes avec précision.

Les concepts consistent en des formes supérieures de la connaissance, au moyen desquelles nous pouvons penser les caractères abstraits et généraux des choses. Ils correspondent aux noms communs usités dans le langage, et représentent intérieurement sous le regard de l'esprit ce que ces noms traduisent en dehors de nous. Nous concevons une série indéfinie d'individus et de cas particuliers, en ce qu'ils ont de commun; une tendance native nous porte à généraliser nos connaissances et à enfermer dans un concept le plus de choses individuelles possible. C'est là notre marque de supériorité sur d'autres êtres doués de connaissance; c'est aussi notre écueil. La probité intellectuelle nous fait un devoir de surveiller à chaque instant notre pensée, dans les méditations solitaires de l'esprit aussi bien que dans l'exercice de la parole, afin d'arrêter une généralisation hâtive et imprudente en train d'éclore et de s'énoncer.

Il faut donc admettre une certaine existence des concepts. Le désaccord est seulement possible lorsqu'on essaye de préciser leur mode d'existence et d'entrer dans leur nature intime. Sont-ils absolument irréductibles aux sensations et aux images, ou bien au contraire s'expliquent-ils par ces formes sensibles et, comme on dit volontiers, par certaines *schématisations* et *sublimations* des données imaginatives? Ce mode de mon esprit qui est à moi, qui est mien, jouit-il d'une existence apriorique, antérieurement à l'expérience des sens, ou bien a-t-il été

formé avec le concours de cette expérience? Cet objet de ma conception, dont je me distingue à tort ou à raison, ne consiste-t il pas en une formule logique vide de toute réalité, en une production mentale que je n'ai le droit ni d'objectiver, ni d'aliéner ? Est-ce que l'esprit, selon la gracieuse image de Bacon, « pareil à l'araignée, ourdit des toiles dont la matière est extraite de sa propre substance, admirables par la délicatesse du travail, mais sans solidité ni usage » ? N'est-il pas plutôt semblable à l'abeille qui « tire la matière première des fleurs et des jardins, puis, par un art qui lui est propre, la travaille et la digère » ? Ne prend-il pas dans les objets extérieurs certains matériaux qu'il transforme par une activité propre en une connaissance réelle ? Et, dans ce dernier cas, les réalités objectives étant conformes à ma représentation, quel mode d'existence convient-il d'attribuer dans la nature individuelle aux caractères universels ?

Le concept n'est pas seulement en relation avec l'esprit qui le produit et avec l'objet qu'il représente. Il entre en rapport avec le dehors. Sortant de l'intérieur de nous-mêmes avec la spontanéité d'un réflexe effectué par les centres nerveux, il s'incorpore dans les signes sensibles et se traduit en phénomènes moteurs qui se coordonnent en vue d'une expression extérieure mimique, verbale ou graphique. Aussi tous les logiciens, depuis Aristote jusqu'à Stuart Mill, ont-ils pris intérêt à étudier le mécanisme des concepts dans le mécanisme du langage. Enfin, les concepts ne vivent pas isolés les uns des autres, sans aucun lien. La réflexion mentale leur ajoute un *être de raison*, crée entre eux des fonctions, les distribue et les organise sous forme de jugement et de raisonnement.

Le problème des concepts peut donc se décomposer comme il suit :

1. *Existence absolue et distincte des concepts* ;
2. *Rapport avec l'esprit*, ou *face subjective* ;
3. *Rapport avec l'objet*, ou *face objective* ;
4. *Rapport avec le langage*, ou *face extérieure* ;
5. *Rapports réciproques des concepts*.

Nous n'avons pas la prétention d'entrer dans tous ces problèmes et de fouiller chacune des questions qu'ils suscitent. L'archipel est immense : une seule monographie ne saurait suffire à en explorer l'étendue et les contours. Nous aborderons quelques-unes seulement de ses îles, dont nous essayerons de prendre possession, sans nous interdire toutefois d'agrandir notre regard en interrogeant les horizons limitrophes. Trois aspects, les plus importants et les plus élevés, du haut desquels on dominera les autres, constitueront l'objet de nos recherches. D'abord, l'*existence* distincte et absolue des concepts, et ensuite leur *origine* et leur *valeur*.

II

L'existence, l'origine et la valeur des concepts, ces trois grandes questions qu'on rencontre presque à chaque page de l'histoire de la philosophie, passionnant les anciens comme Héraclite et Protagoras, Platon et Aristote, jetant le moyen âge dans ces immortels débats connus sous le nom de dispute ou querelle des *universaux*, s'emparant enfin de la pensée moderne et la décourageant par de poignantes difficultés, quel objet d'étude à méditer et à creuser ! Ne semble-t-il pas que de ce problème dépendent la plupart des problèmes de métaphysique ? Supposons les concepts réduits à certaines combinaisons des

sensations et des images. Dans ce cas, il n'y a aucune différence de nature entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, entre l'homme et la bête. Mon âme raisonnable n'est ni spirituelle, ni immortelle, ni responsable ; elle rentre dans la catégorie des êtres périssables, soumis aux lois inéluctables de la nature matérielle. Les fondements sacrés sur lesquels on prétend faire reposer les notions de droit et de devoir, sont ruineux et illusoires. C'est l'écroulement de toute vie religieuse et morale. La vie intellectuelle n'est pas moins menacée. Les concepts, représentant les caractères abstraits et généraux des choses, fournissent les premières unités de la science, que les procédés logiques du jugement, du raisonnement et de la méthode ont pour but de multiplier et d'enrichir. Il faut donc expliquer avec les seuls éléments sensibles cette connaissance des caractères généraux, la production des *êtres de raison* et le *processus* de la classification, c'est-à-dire la possibilité d'une logique de la sensation et de l'image. Or l'animal, qui perçoit les objets seulement dans la mesure relative et variable où ils actionnent ses facultés organiques, n'en saisit ni le genre ni l'espèce, et est incapable d'élever le moindre édifice scientifique. Comment l'homme, avec des moyens spécifiquement identiques, a-t-il le privilège de condenser en des formules générales la multitude éparse et mobile des phénomènes ? Aristote accordait à Protagoras que le sentir a nécessairement pour objet ce qui est ici et maintenant ; que la science, consistant à connaître ce qui est toujours et partout, devient absolument impossible si la sensation constitue la forme unique, primitive et irréductible de la connaissance. La vie intellectuelle est donc à un très haut point intéressée à l'existence des concepts. Elle ne l'est pas moins à

leur origine et à leur valeur. Quand bien même ils existeraient à proprement parler, si les objets sont étrangers à leur production et ne leur correspondent pas dans un rapport de conformité, ils ne représentent que des constructions de l'esprit, des catégories subjectives et nullement des catégories objectives. C'est la relativité de la connaissance, la négation même de la science. Savoir, dans le vrai sens du mot, signifie qu'on se représente les choses elles-mêmes, telles qu'elles sont. La science est essentiellement objective et impersonnelle. Lui dénier ce caractère fondamental revient à la déclarer impossible et à la remplacer par une sorte de scepticisme qui, s'étendant à toute vérité, atteint par contrecoup les premières notions de la religion et de la morale.

Telle est l'importance du problème des concepts, qu'en établir une théorie c'est affermir ou détruire, selon qu'elle est vraie ou fausse, les nobles et divins instincts de la nature humaine.

Éternel objet d'étude et de discussion, comment ce problème pourrait-il vieillir ? C'est un fait qu'il entre aujourd'hui plus que jamais dans les préoccupations des philosophes. Deux courants, partis de Hume et de Kant, ces deux pères du Criticisme, semblent se disputer le monde de la pensée : le *Sensationnisme* et l'*Apriorisme*. La thèse de la sensation, rajeunie par de savantes monographies, tente des efforts inouïs pour démontrer que les concepts ne sont que des connaissances sensibles montées en grade. M. Alfred Binet, directeur adjoint au Laboratoire de psychologie physiologique de Paris, a essayé, après beaucoup d'autres, d'étayer une théorie de la preuve sur les bases psychologiques de l'image. Sa conclusion a été « que l'élément fondamental de l'esprit est l'image ; que le raisonnement est une or-

ganisation d'images, déterminée par la propriété des images seules, et qu'enfin il suffit que les images soient mises en présence pour qu'elles s'organisent et que le raisonnement s'ensuive avec la fatalité d'un réflexe ». *(La Psychologie du raisonnement*, ch. I, p. 10 ; cf. ch. V, p. 144, 164.) Avec des explications différentes dans la forme, mais identiques dans le fond, la psychologie et la logique de la sensation, fondées surtout par Taine, sont enseignées en Allemagne par Wundt ; en Angleterre, par Galton, Huxley, Stuart Mill, Alexandre Bain, Herbert Spencer ; en Amérique, par Romanes et William James ; en France, par MM. Ribot et Pierre Laffitte. Le *Mind* et la *Revue philosophique*, dont le but est de servir d'organes à toute pensée scientifique, réservent leurs sympathies à l'explication sensationniste.

A l'antipode, nous trouvons l'école apriorique, représentée en grande partie par Kant et ses disciples. L'existence des concepts y est reconnue comme un fait premier, antérieur à l'expérience des sens. Formes essentielles de l'entendement, ils deviennent des connaissances proprement dites, lorsque les données de la sensibilité ont reçu leur empreinte. La conscience transcendantale, faisant l'application de l'élément apriorique à l'élément expérimental, constitue les objets de la connaissance. Tous les concepts sont donc objectifs. L'erreur consisterait à croire que leurs objets existent réellement en dehors de nous et que nous connaissons les raisons des choses.

Le Kantisme a poussé de vigoureuses racines en Allemagne, où il vient ces dernières années de provoquer une recrudescence d'admiration et d'enthousiasme. En France, il a mis longtemps à se faire accepter. L'éminent maître de conférences à l'École

Normale, de 1864 à 1875, M. Lachelier, est un des premiers avec M. Renouvier qui semblent avoir réussi à l'accréditer. Il a formé une génération de professeurs de Kantisme, représentant la majeure partie du corps officiel enseignant. Pendant que M. Boutroux expose à la Sorbonne les doctrines du philosophe de Kœnigsberg, déclare qu'il n'est pas prudent de s'en écarter et fait partager à de jeunes hommes de vingt ans les doutes qui obsèdent sa pensée, ses anciens élèves de l'École Normale, devenus maîtres, livrent à leur tour, sous des formes diverses, ce même enseignement à des écoliers à peine sortis de rhétorique. Telle est aujourd'hui l'influence de Kant que ceux mêmes qui prétendent lui résister lui obéissent souvent dans leurs conceptions et dans leurs formules. Il est entré jusque dans les meilleurs esprits, à des doses assurément très variables, une certaine dilution de Kantisme, c'est-à-dire, comme on le démontrera, de scepticisme transcendantal.

III

Entre ces deux écoles antagonistes, situées à des points extrêmes et ruinant, à cause de cela même, l'une, par son apostériorisme brutal, l'existence distincte des concepts, et l'autre, par son apriorisme outré, leur valeur objective, ne pourrait-on pas, sans faire de l'éclectisme à la façon du néo-criticisme, trouver une position intermédiaire moins exclusive, qui permettrait d'unir dans une intelligente et naturelle fusion les éléments positifs affirmés de part et d'autre ? Avant de le tenter, il nous faut indiquer nettement la méthode que nous allons suivre.

Il existe deux conceptions générales de la psychologie, qui se complètent sans se heurter : l'une, purement expérimentale ; l'autre, rationnelle.

La *psychologie expérimentale* constitue un ordre à part et très légitime d'intéressantes recherches, observant par tous les moyens et expérimentant, quand cela est possible, non pas seulement les *faits de l'âme*, auxquels on a quelquefois restreint la psychologie depuis que Descartes a placé l'homme dans l'âme et l'âme dans la pensée; mais l'ensemble des manifestations de la vie humaine, dans la mesure où elles intéressent la conscience, ou introspection. Les phénomènes n'y sont pas étudiés uniquement en eux-mêmes; ils sont comparés entre eux et avec d'autres, distribués en groupes, genres et espèces, rattachés enfin aux lois ou principes réels qui les distinguent et les spécifient.

Les fonctions de la vie végétative, vivant en plein jour au point de se laisser observer par les instruments de précision, sont les plus faciles à connaître. Elles excitent un très vif intérêt, en raison de leur retentissement dans notre vie consciente et en particulier dans nos sentiments. La qualité des aliments absorbés, la manière dont ils sont digérés, l'accumulation de certaines substances nutritives et bien d'autres causes du même ordre modifient presque à chaque instant nos états psychologiques affectifs ou mentaux.

La vie animale nous offre des faits nouveaux, des connaissances et des appétitions. Leur face physiologique, représentée par le système nerveux et musculaire, ne sera pas moins étudiée que leur face psychologique relevant directement de la conscience. Dans la diversité et la multiplicité matérielle des vibrations nerveuses, on remarquera les caractères d'unité et de simplicité que présente l'élément formel. Différents rapports seront établis entre l'impression organique et le phénomène conscient, ceux, par

exemple, qui expriment le degré *minimum* d'excitation capable de produire la sensation. Pour l'étude des images, on ne se bornera pas à un examen de soi-même dans l'état normal, le sommeil et les rêves; on notera du dehors ce qui se passe chez certains types exceptionnels, où elles se manifestent à l'état de grossissement et d'exagération. On fera donc avec fruit la psychologie du peintre, du poète, du musicien, des joueurs d'échecs extraordinaires, de l'enfant, des foules et des peuples. Les hôpitaux permettront d'observer nombre de sujets intéressants que des lésions cérébrales et des troubles sensoriels-moteurs tiennent sous l'empire absolu de l'imagination. Les instructifs phénomènes de l'hypnose et de l'hystérie seront également recueillis avec profit. Après les connaissances, sensations et images, viennent les mouvements passionnels de l'appétit sensible, qui ferment le cycle des recherches relatives à la vie animale. La psychologie décrira la physionomie des passions, les distinguera en plusieurs classes, scrutera soigneusement leurs divers ressorts, leurs relations avec les fonctions organiques et avec les fonctions intellectuelles, cherchera enfin à en déterminer les lois. Si le groupe des phénomènes moteurs n'avait pas été étudié à propos des images motrices, il pourrait constituer un objet spécial d'étude : ni purement représentatifs, ni exclusivement affectifs, ces phénomènes méritent une attention particulière, à cause du rôle qu'ils jouent dans le sentiment et dans la connaissance sensible.

Au-dessus de l'étude expérimentale de la vie végétative et de la vie sensitive, sorte de psychologie physiologique, où les faits observés présentent un côté quantitatif, il convient de placer l'examen de la vie intellectuelle. Les connaissances et les appéti-

tions y accusent une incontestable supériorité. L'analyse en est aussi plus délicate. On peut toutefois les étudier par la conscience, même dans leurs rapports avec la quantité et la qualité du sang qui afflue au cerveau, avec les sensations et les images, avec leur expression extérieure par le langage écrit ou parlé, etc. A la conscience, qui est le procédé naturel d'investigation pour ce double rythme de phénomènes rationnels, on joindra avec profit l'usage des enquêtes et des questionnaires.

Il en devra résulter une connaissance empirique de notre vie mentale.

Nous venons d'esquisser à grands traits le tableau de la psychologie expérimentale. Il y a là un ordre de recherches bien caractérisé, une méthode complexe, mais suffisamment définie. Le danger de cette conception consiste à transformer en philosophie les données de l'expérience et à déclarer qu'en dehors d'elles il ne reste rien de scientifiquement connaissable. La pratique exclusive de la méthode expérimentale engendrerait une sorte de myopie intellectuelle et rétrécirait à son propre horizon les horizons des choses. Il n'est cependant pas douteux que les manifestations de la vie, étudiées au point de vue des phénomènes et des lois, excitent plutôt notre curiosité qu'elles ne la satisfont. L'esprit s'arrête à chaque pas, réfléchit, s'interroge lui-même et consulte ses idées. C'est qu'il ne lui appartient pas de ne se point poser des problèmes que la méthode d'observation est impuissante à résoudre. Il y a un au-delà mystérieux que la psychologie expérimentale soupçonne et qui se dérobe à ses investigations, apparaissant tout juste à la conscience pour solliciter la raison et la forcer à déchiffrer l'énigme. On ne peut décrire le mécanisme des actions vitales, enre-

gistrer leurs particularités et leurs ressemblances, déterminer leurs lois, sans se demander instinctivement si une force secrète ne préside pas aux différentes fonctions de la vie végétative, sensitive et intellectuelle, ou bien en quoi consiste ce quelque chose d'inconnu que l'expérience n'atteint pas, dont la présence constitue la vie, et l'absence la mort. La vie est-elle un principe substantiel et ce principe est-il matière ou esprit ? Le fait des innombrables vies cellulaires ne peut-il pas se concilier avec un principe d'unité plus profond qui nous ferait vivre, sentir, comprendre et vouloir ? A tort ou à raison, nous croyons que derrière les manifestations de la vie, il existe une réalité qui en est la raison et la cause. Les plus prudents de l'école expérimentale ne réussissent pas à s'enfermer dans les limites de leur science ; ils se risquent, à leur insu, sur un terrain qui dépasse l'expérience, ne serait-ce que pour démontrer l'illusion de cet au-delà.

Les doctrines du sensationnisme et de l'évolutionnisme ne transportent-elles pas dans les plus hautes régions de la métaphysique ? Tenter de ramener l'esprit à la sensibilité et celle-ci à la matière, d'établir une logique de la sensation, est au-dessus de la portée du scalpel et du microscope, et ne relève que de l'intelligence raisonnant sur les données expérimentales.

On se trompe en étendant une méthode, excellente dans certains cas, à tous les cas possibles, comme si chaque objet d'étude n'avait pas droit à une méthode appropriée. Lorsque le psychologue, négligeant ses moyens matériels et sensibles d'investigation, demande au raisonnement ce que les sens sont incapables de lui fournir, il change de méthode et s'élève dans les sphères supérieures de la *psychologie ra-*

tionnelle. A ce moment il devient philosophe. La psychologie expérimentale, en effet, n'appartient pas plus à la philosophie que la physique, la chimie et les autres sciences particulières. Quand on a lu les longs chapitres d'Alexandre Bain sur les sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, sur l'imagination et ses différentes formes, la philosophie de la sensation et de l'image est encore à faire ; elle n'a pas été abordée. Seule, la psychologie rationnelle représente donc une branche de la philosophie, comme la physique rationnelle ou cosmologie en représente une autre. Elle a pour tâche de satisfaire ce besoin de savoir éveillé par les recherches de la psychologie expérimentale, et de résoudre les problèmes auxquels cette dernière refuse de donner une solution par scrupule de méthode et de parti pris. La psychologie rationnelle se superpose à la psychologie expérimentale, au même titre que la métaphysique se superpose à toutes les sciences sans exception. Elle n'édifie pas en l'air et sans fondement cet étage supérieur de nos connaissances ; elle fait dépendre de l'étage inférieur une grande partie de sa solidité. L'étude exacte des faits, rigoureusement conduite suivant les procédés de la méthode expérimentale, en dehors de toute préoccupation métaphysique et avec les notions premières de la raison, servira la cause de la psychologie rationnelle, la mettant en garde contre ces échafaudages de logique que le philosophe de Kœnigsberg s'entendait si bien à construire. Aussi saluons-nous avec confiance les travaux de la psychologie expérimentale, dont nous acceptons les résultats toutes les fois que, fidèle à elle-même, elle sait rester dans son domaine et n'empiéter pas sur la philosophie. Elle nous ramène à Aristote, cet observateur de génie qui a tracé à l'étude de l'homme des cadres aussi

larges que la nature, cadres à côté desquels la conception cartésienne paraît bien superficielle. Cela est si vrai que nombre de psychologues de la nouvelle école s'inscrivent en faveur de la philosophie péripatéticienne. Alexandre Bain, par exemple, a inséré à la fin de son volume sur *les Sens et l'Intelligence* un résumé de la psychologie d'Aristote.

Si la psychologie rationnelle doit emprunter les données de la psychologie expérimentale, nous estimons que, pour établir certaines solutions, les plus importantes, il n'est point nécessaire de connaître les faits avec ce luxe de détails dont nous venons de parler. Autrement, il s'ensuivrait ce paradoxe qu'avant l'arrivée de l'école expérimentale on n'aurait pu donner aucune bonne preuve de la transcendance des concepts. Quelques faits vulgaires et de première évidence, infailliblement contrôlés par tous les hommes, suffisent à l'esprit pour découvrir un assez grand nombre de vérités métaphysiques. C'est ainsi que du problème qui nous occupe, on a pu depuis longtemps trouver la solution. Mais avec le progrès des sciences expérimentales, les arguments les plus décisifs semblent perdre une partie de leur force probante, s'ils ne recourent à des prémisses scientifiques qui, pour n'être pas plus certaines que les prémisses du bon sens, donnent cependant à la pensée plus de précision et une plus vive satisfaction.

Ces considérations font pressentir la méthode à suivre dans un essai de théorie concernant les concepts. Les questions d'existence, d'origine et de valeur ressortissent à la psychologie expérimentale et à la psychologie rationnelle. Est-il besoin de dire que cette dernière y possède toutefois la part principale de la juridiction? Se prononcer d'une façon définitive sur la nature des concepts, leur absolue

irréductibilité, leur genèse dans le sein de l'intelligence et leur valeur objective, relève surtout de la compétence de la raison appréciant le témoignage, d'ailleurs indispensable, de l'expérience des sens. Nous ferons donc de larges emprunts et aux données des sens et à celles de la raison.

Dans une première partie, Existence des Concepts, nous devrons noter et comparer les caractères spécifiques et distinctifs des formes de la connaissance, afin de mettre en relief la réductibilité ou l'irréductibilité d'un groupe supérieur. La psychologie expérimentale sera naturellement appelée à faire l'apport de ses résultats. Bien plus, puisqu'elle a mêlé la métaphysique à l'observation, et qu'elle constitue en fait une philosophie sous le nom de sensationnisme, c'est d'elle seule que nous nous occuperons soit dans la recherche expérimentale, soit dans l'interprétation rationnelle. La plupart de ses partisans étant moins habitués à la synthèse qu'à l'analyse, la thèse de la sensation, qui se rencontre dans tous leurs ouvrages, n'est, à notre connaissance, condensée et formulée nulle part. Il nous faudra donc essayer, en recueillant les données de l'expérience, de réunir les solutions éparses et incomplètes du sensationnisme, et de construire, pour en mieux éprouver la solidité, l'édifice ou synthèse coordonnée de l'explication des concepts par la sensation et par ses différentes formes.

Après avoir reconnu que le sensationnisme ne peut rendre compte des caractères propres aux concepts, qu'il faut, par conséquent, au-dessus des sens admettre un certain innatisme ou apriorisme concourant avec l'expérience à leur production, nous rechercherons, dans une deuxième partie, Origine des Concepts, d'abord le nombre des éléments *a priori*.

En dressant cette table, comme parle Kant, nous éliminerons méthodiquement tous ceux qui ne seront pas jugés nécessaires ; nous nous arrêterons à un *minimum* : l'existence d'une faculté intellectuelle. Il faudra montrer ensuite le jeu de cette faculté, travaillant sur les données imaginatives et exerçant trois fonctions principales, l'*abstraction*, la *conception* et la *généralisation*.

Enfin, dans une troisième partie, VALEUR DES CONCEPTS, nous aborderons ce grand et difficile problème de l'objectivité de la connaissance intellectuelle, ou des grandeurs et des faiblesses de l'esprit humain. Nous aurons à citer en première ligne le témoignage de la conscience *ontologique*, à en discuter la portée, à en établir la théorie. Un dernier chapitre clora sous forme de synthèse toutes ces recherches. Il consistera en une étude du *réalisme*. Nous n'entrerons dans le problème si important des *universaux*, que dans la mesure utile à notre but et pour pénétrer plus à fond dans le mystère de l'intelligence et de l'intelligible synthétisés dans le concept et par le concept. Ceux qui seraient tentés de voir dans ce débat célèbre une simple « querelle de moines », liront avec intérêt ces réflexions de M. Lionel Dauriac :

« Ceux pour lesquels il n'y a plus lieu d'opter entre le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme, sont apparemment des privilégiés : ils ont le secret de l'éternelle énigme. Autrement ils s'apercevraient que pour avancer d'un pas dans la philosophie il faut avoir fait autour des *universaux* une longue halte. Il importe, je le sais, de se bien connaître soi-même ; mais pour répondre à la question : « Que suis je ? » ne faut-il pas savoir répondre à la question : « Qu'y a-t-il » ? Je suis un être qui pense : mais qu'est-ce cela, que je pense ? De quoi est-ce un assem-

blage ? de mots ? d'idées ? de choses ? Il faut s'être fait une opinion là-dessus pour pouvoir en connaissance de cause se faire une opinion sur n'importe quel problème de la philosophie. Et si l'on nous objecte que les dernières conquêtes de la science sont plus dignes d'intérêt que ces questions d'apparence byzantine, nous dirons que pour profiter de ces conquêtes, on doit en avoir éprouvé la solidité. La critique de la connaissance est l'*alpha* de la philosophie. Les docteurs du moyen âge ont eu le mérite de s'en rendre compte. Décidément nous ne leur ressemblons pas assez. » (*Critique philosophique.* Nouvelle série. Première année, 1885, t. II, p. 287.)

M. Lionel Dauriac comprend le problème des *universaux*, tel qu'on l'envisageait autrefois et tel qu'il se pose aujourd'hui. Considéré à ce dernier point de vue plus large et plus suggestif, ce problème embrasse dans son ensemble la question complexe des concepts et sera implicitement traité dans chaque partie de ce travail. Il ne restera qu'à dégager sous une forme explicite la conclusion *réaliste* que nous lui aurons donnée. Nous verrons que le fond de toute existence, l'intérieur de chaque être consiste plutôt dans l'intelligence ou l'intellectuel que dans la volonté ou le libre. La théorie des concepts sera ainsi achevée et formulée.

PREMIÈRE PARTIE

EXISTENCE DES CONCEPTS

CHAPITRE PREMIER

SENSATIONS ET CONCEPTS

I. Position de la question. La connaissance est décomposée par l'analyse psychologique en sensations, images, noms et concepts. — Ces derniers forment-ils un groupe irréductible?

II. L'abstrait des sensations et l'abstrait des concepts. — Sensation isolée; sensation *fusionnée*.

I

Le travail du psychologue ressemble, sous certains rapports, à celui de l'anatomiste : c'est une œuvre de dissection et d'analyse. La vie, considérée sous ses différentes formes, végétative, sensitive et intellectuelle, ne peut devenir un objet scientifique d'étude qu'à la condition d'être observée dans ses phénomènes. Or notre faculté de connaître est assurément la forme principale de la vie; elle constitue un tout parfaitement organisé, un ensemble harmonieux de parties complexes et solidaires. Force est donc de la traiter comme un organisme, de la décomposer en plusieurs tranches, qui seront, à leur tour, minutieusement détaillées, observées et comparées. On notera les ressemblances et les différences pour arriver à déterminer des classes et à formuler des lois.

L'analyse psychologique nous permet de ramener tous nos phénomènes de connaissance à trois groupes, de les ranger sous trois rubriques.

C'est d'abord, au seuil de la vie sensitive, le groupe des sensations. Depuis une vingtaine d'années, ces

formes inférieures de la connaissance ont été plus soigneusement étudiées; elles l'ont été surtout d'une façon nouvelle. La psychologie expérimentale a multiplié ses laboratoires; on en compte actuellement trente, dont plus de la moitié en Amérique. Celui de Paris, rattaché à l'École pratique des Hautes Études, a été créé par un arrêté ministériel du 29 janvier 1889. L'établissement de ces laboratoires a permis à la psycho-physique et à la psychométrie de perfectionner leur outillage instrumental. On sait que la psycho-physique a pour but de mesurer non seulement l'intensité de l'excitation dans ses rapports avec la sensation, mais la sensation produite elle-même. Dans la psychométrie on se propose de soumettre à la mesure la vitesse et la durée du phénomène conscient. Comme on le voit, la psychologie des laboratoires cherche à déterminer le côté quantitatif des sensations. Au point de vue qualitatif, les résultats de la psychologie expérimentale ne manquent pas d'intérêt. On a scruté d'une façon beaucoup plus minutieuse le mécanisme de chacun de nos sens; on en a même distingué les diverses fonctions qu'on s'est appliqué à rattacher à des organes spéciaux. C'est ainsi que, conformément aux prévisions d'Aristote, on a subdivisé le sens du toucher en plusieurs sens, sens de la pression, sens de la douleur et sens de la température; quelques-uns même ont cru pouvoir attribuer un organe spécial aux sensations de froid et de chaud. On a isolé et mis en relief un groupe de sensations, connu déjà sans doute, mais moins remarqué et souvent confondu avec d'autres groupes : le groupe des sensations musculaires. Les sensations internes, viscérales, etc., ont été l'objet de quelques monographies, qui ont jeté une vive lumière sur le rôle considé-

rable qu'elles jouent dans les états intérieurs de notre organisme. Nous n'examinons pas si les sensations musculaires et les sensations organiques forment des groupes spécifiques irréductibles aux groupes classiques, sensations visuelles, auditives, tactiles, gustatives et olfactives. Cela n'importe pas au but que nous poursuivons. Chaque groupe de sensations nous fournit des données plus ou moins riches sur la nature sensible, sur ce qu'on a l'habitude d'appeler les qualités primaires et secondaires des corps : couleur, son, saveur, odeur, étendue, quantité, etc. Car les sensations ne sont pas seulement de l'ordre affectif ; elles appartiennent d'abord à l'ordre représentatif, et, avant d'être des affections, des ébranlements, elles sont lumière et connaissance à leur façon. Par sensation nous entendrons toujours un élément représentatif, une forme de la connaissance. Les affections proprement dites forment un ordre de phénomènes à part et nous ne les appellerons jamais des sensations.

La connaissance commence donc par les sens externes ; mais elle n'est une connaissance achevée et vraiment digne de ce nom que lorsque la sensation entre dans le domaine de la conscience sensible pour y constituer une sphère de connaissances plus élevées, la sphère des images. Résidus de la sensation et lui correspondant dans une certaine mesure, les images visuelles, auditives, musculaires, gustatives et olfactives nous représentent les objets, sous forme sensible et concrète, comme absents, comme passés, comme utiles ou nuisibles. Voici une orange : je vois sa couleur, j'éprouve en la soupesant des sensations musculaires qui me révèlent son poids ; je puis en connaître la saveur. Ces sensations diverses se groupent dans la conscience sensible en un *complexus*

vital qui reconstitue, à sa manière représentative, l'unité de l'orange. Je ferme les yeux. A l'instant même, je revois intérieurement l'orange, sa couleur et sa forme; je me représente son poids et sa saveur; j'apprécie sa nocuité et son innocuité. L'image totale est la coalescence de toutes ces images fragmentaires et l'écho plus ou moins fidèle de la sensation complexe à laquelle la conscience sensible vient de donner l'unité.

Quelle que soit la distinction qu'on admette entre la sensation et l'image, on doit reconnaître que ces deux ordres de connaissances et de représentations ne dépassent pas la sphère des sens, ni celle de la matière cérébrale. La conscience sensible, l'appréciation sensible, la mémoire et l'imagination sont des sens internes et par conséquent des facultés essentiellement organiques. La psychologie de Descartes, plaçant dans l'âme seule les sensations et les images, nous paraît définitivement condamnée par les résultats de la psychologie expérimentale. Celle-ci s'est appliquée à l'étude des images avec la même ardeur qu'à l'étude des sensations. Avec Galton en Angleterre et Taine en France, qui furent les promoteurs de ce genre de recherches, on s'est attaché à déterminer les conditions physiologiques de la genèse des images, à fixer leur siège organique. Un groupe d'images a été mis plus en lumière, celui des images motrices, dont le rôle est considérable en psychologie. On a établi des groupes indépendants, des sous-groupes. Pour toutes ces recherches, le psychologue a dû sortir des laboratoires, consulter sa propre conscience et celle des autres : de là l'introspection et l'usage des questionnaires ou enquêtes. La psychologie de l'individu sain ne lui a pas suffi ; elle a eu recours à la psychologie morbide, estimant qu'il

est plus facile d'étudier les propriétés de l'image là où la maladie les grossit et les exagère. L'hypnotisme, l'hystérie, l'aliénation mentale, les troubles sensitifs et moteurs ont été mis à contribution à la Faculté de médecine et dans les hôpitaux. Aussi la littérature psychologique des images possède-t-elle de très nombreux documents et de très compactes monographies.

Au-dessus de la sphère des sensations et des images, on trouve celle des idées abstraites et générales ou simplement des concepts. Ici la psychologie physiologique se montre timide et réservée, sa méthode ne dépassant pas la région du sensible et du matériel. M. Ribot appelle cette province des formes supérieures de la connaissance une *terra incognita* (Enquête sur les Idées générales, *Revue philosophique*, octobre 1891). Les travaux de cette école sont tous dirigés dans le sens des doctrines de Hume : les concepts ne sont que des images, des images plus subtiles, plus éthérées et, comme on dit volontiers, « schématisées ». Éveillée de son sommeil dogmatique par l'auteur du *Traité de la nature humaine* et des *Essais philosophiques sur l'Entendement*, la psychologie rationnelle s'est attachée à faire la critique de nos facultés, à examiner les fondements de la connaissance, à établir les relations entre le *sujet* et l'*objet*. Mais elle n'a pas été, dans ces dernières années, aussi riche qu'on aurait pu le désirer ; après tout ce qui a été dit sur les formes inférieures de la connaissance, sensations et images, n'a-t-on pas une base mieux explorée pour étudier l'irréductibilité des concepts et en faire la théorie ?

Nous voudrions d'abord définir ce groupe de connaissances supérieures, sans préjuger la question de nature. Pour cela, on pourrait dire peut-être que le

concept, sous sa forme abstraite, représente un attribut à l'état d'isolement et indépendamment des êtres ou objets qui le possèdent en commun. D'après cette définition, le concept est général du moment qu'il est abstrait. Abstraction faite de son sujet individuel et concret, l'attribut convient ou peut convenir à tous les êtres ou objets semblables d'une classe : il est général. Le concept parfait et idéal devrait comprendre le système entier de propriétés ou attributs qui composent essentiellement un objet. On se rapproche plus ou moins de cette perfection idéale par les méthodes scientifiques. Le moins riche est le concept vulgaire : les notes communes qu'il contient sont peu nombreuses et manquent généralement de précision. C'est que la réflexion qui y intervient s'arrête à la surface, au lieu de pénétrer jusqu'au fond comme celle du savant. Dans une théorie générale du concept, il ne saurait être question ni de concept vulgaire ni de concept scientifique. Le plus ou moins de richesse de son contenu est un accident. Ce que nous devons considérer dans le concept en général, c'est ce qui lui est essentiel, ce qui pourrait lui donner une existence distincte, lui créer une physionomie propre, une individualité absolue, irréductible aux formes inférieures de la connaissance, sensations et images.

Voila les trois formes de la connaissance humaine rapidement esquissées dans leurs principaux traits. Si on y joint les noms qui expriment au dehors les états internes de la connaissance, la faculté de connaître sera décomposée en ses différentes parties.

Ce procédé de la psychologie est un artifice de l'esprit, comme d'ailleurs toute méthode. Or, n'y a-t-il pas quelque inconvénient à appliquer à l'esprit un procédé de dissection et n'a-t-on pas à

craindre des illusions ? A force de détailler les multiples parties d'un objet, de les considérer sous forme abstraite, n'est-on pas exposé à réaliser des abstractions et à prendre pour une distinction réelle ce qui n'est qu'une distinction mentale ? L'introspection constate une admirable correspondance de nos différentes opérations, une parfaite solidarité. Sensations, images, concepts forment comme un groupe ou système vivant de phénomènes qui dépendent l'un de l'autre. Les concepts en particulier n'existent jamais, sans qu'une image, ne fût-ce que celle du nom, soit en même temps présente dans le champ de la conscience ; de plus, si les conditions psycho-physiques de la genèse et de l'action des concepts ne sont pas encore nettement déterminées, on ne saurait contester qu'ils ne soient toujours accompagnés d'une certaine dépense de matière nerveuse et d'un certain travail du cerveau. N'y a-t-il entre les concepts d'une part, les sensations, les images et les noms de l'autre, qu'une simple unité d'ordre et d'harmonie ? Les concepts jouiront d'une existence distincte, absolue et irréductible. Au contraire, y a-t-il unité de nature, et le concept n'est-il qu'une sensation, une image montée d'un degré, ou bien encore un simple nom abstrait et général ? Dans ce cas, la distinction des phénomènes de la connaissance en sensations, images, concepts, ne serait pas une distinction spécifique ou de nature, mais seulement une distinction de degré.

Pour essayer de résoudre ce grave problème, nous devrons d'abord comparer les concepts et avec les sensations et avec les images et avec les noms ; examiner ensuite si l'évolution d'une forme inférieure à une forme supérieure ne serait pas possible. Nous mettrons largement à profit, en les discutant, les documents et les théories de l'école expérimentale

ou *sensationniste*, d'après laquelle il n'y a qu'un seul élément de la connaissance primordial et irréductible : la sensation.

II

Comparons d'abord le concept et la sensation.

Les deux caractères du concept, l'abstrait et le général, sous lesquels nous l'avons défini, d'une façon provisoire, ne conviendraient-ils pas à la sensation? Notre connaissance débuterait par l'abstraction et la généralisation.

L'abstraction est un procédé d'analyse qui consiste à isoler ce qui est associé dans la réalité, à mettre à part les éléments d'un tout. L'anatomiste fait des abstractions quand il dissèque un organisme et en étudie successivement les parties ; c'est par une abstraction qu'il se constitue dans l'encéphale un objet de patientes recherches ; c'est encore par abstraction qu'il divise l'encéphale en bulbe rachidien, pont de Varole, cervelet et cerveau. Il fait une abstraction plus grande en laissant de côté le point de vue physiologique pour ne s'occuper que du point de vue anatomique proprement dit. L'abstraction est donc une séparation.

Sans doute les sens ne font pas des abstractions à la manière de l'anatomiste : ils ne changent rien, du moins physiquement, dans les objets qu'ils soumettent à l'analyse. Ils font cependant des abstractions. Le sens de la vue ne me dit rien des sons ; celui de l'ouïe, rien des couleurs, malgré le phénomène de l'audition colorée. Chacun des sens a dans les objets son *sensible propre* et ne peut directement nous renseigner que sur tel groupe de propriétés ou qualités sensibles, celles-là seulement qui sont placées dans sa sphère d'action ; les autres le dépassent

et il doit en faire abstraction. C'est ce caractère abstrait des sensations qui les a fait diviser en sensations visuelles, auditives, musculaires, gustatives et olfactives. Que ces cinq groupes soient irréductibles entre eux ou qu'ils ne soient que des différenciations du tact comme sens fondamental, peu nous importe au point de vue de l'abstraction. Séparée par le sens de la vue, du son, de la pesanteur, de la saveur, la couleur peut être appelée une qualité abstraite, en tant qu'elle est isolée par notre faculté d'un tout naturel. Par conséquent, la sensation visuelle de couleur, qui est le substitut psycho-organique de cette qualité, peut, au même titre et dans le même sens, être regardée comme abstraite. L'animal, ayant comme l'homme des sens divers et des sensations diverses, est à ce point de vue capable d'abstraire.

Il y a là cependant une sérieuse difficulté. La sensation n'est une forme complète de la connaissance que par l'aperception de la conscience sensible. Une représentation que nous ne remarquerions pas, dont nous n'aurions aucune conscience, ne serait rien pour nous. La sensation instructive est la sensation consciente; c'est donc celle-ci qu'il convient d'interroger. La couleur, qu'une sensation visuelle me représente isolée du son, de la pesanteur et des autres propriétés, je ne la vois pas en elle-même, dans sa nature, dans son essence. J'ignorerais absolument ce que saint Thomas appelle *quod quid est*, si je n'avais aucun autre moyen de connaître que la sensation. La sensation, en effet, est une connaissance essentiellement relative à la nature de l'excitant extérieur, aux distances, aux qualités du milieu et à l'état de l'organe sensoriel. N'est-elle pas le résultat du conflit réciproque de l'objet extérieur et des organes? Hume a très bien dit que les impressions des

sens varient selon les circonstances dont elles dépendent. « Un malade trouve un goût désagréable aux viandes qui auparavant lui plaisaient le plus ;... telle chose semble amère à l'un qui est douce à l'autre ;.... les couleurs réfléchies par les nuages changent selon la distance des nuages, et selon l'angle qu'ils forment avec l'œil et avec le corps lumineux. Le feu communique la sensation de plaisir à une certaine distance, et celle de douleur à une autre. » (Hume, *Traité de la Nature humaine*, IVe partie, sect. IV, p. 297-298 ; trad. Renouvier et Pillon, 1878.) Il y a plus. La couleur, dont j'ai la sensation consciente, n'est pas seulement relative à mes organes et au milieu ; elle est perçue en relation avec un objet auquel je la rapporte comme au principe extérieur de la sensation. Je la saisis comme faisant partie d'un tout, comme rattachée à quelque chose qui lui sert de *substratum* ou de sujet. La sensation consciente de la couleur est la représentation d'une propriété sensible, concrète, rapportée à un tout matériel. On ne peut l'appeler abstraite qu'en ce sens qu'elle représente telle chose sans telle autre. Or, cet abstrait ne saurait jamais fonder le général. N'étant pas isolée de son sujet par la connaissance sensible, la propriété reste marquée d'une individualité et de notes singulières, incapable par conséquent d'être possédée en commun par plusieurs sujets. A proprement parler, la sensation abstraite n'est pas la perception de *la* couleur ; elle est la perception de *telle* couleur.

Au contraire, les caractères du concept sont généraux. C'est qu'ils présentent un degré d'abstraction plus élevé que l'abstrait des sensations. Le concept de couleur, par exemple, est abstrait non seulement parce qu'il représente cette propriété indépendam-

ment d'une autre, mais encore et surtout parce qu'il la représente en dehors de tout être et de tout sujet. Tandis que par les sensations on ne peut connaître que *telle* couleur, d'un nombre et d'une grandeur d'ondes déterminés, on conçoit *la* couleur, de même qu'on conçoit *la* fleur, *la* feuille. Les concepts sont universels par la nature de leur abstraction et leur indépendance de l'état concret et individuel des choses.

Aussi bien, ils ne sont pas relatifs comme les sensations. Ils ne dépendent pas comme celles-ci des distances, du milieu, des conditions organiques. Les concepts de couleur, de feuille, de fleur représentent un ensemble de caractères absolument et constamment identiques, malgré la variabilité des sensations. De toutes les fleurs et de toutes les feuilles, quelles qu'elles soient, nous disons toujours et dans le même sens qu'elles sont des fleurs et des feuilles. Le concept de couleur ne convient pas mieux au gris-bleu d'une montagne lointaine qu'aux mille nuances sous lesquelles il se transforme à mesure que varient les distances ou simplement les conditions de l'observation. C'est que le concept représente l'absolu qui n'est autre chose que l'abstrait fondant l'universel; tandis que la sensation est essentiellement la connaissance du relatif, c'est-à-dire, dans le cas présent, d'un abstrait-concret incapable de servir de fondement prochain à l'universel.

Il semble donc impossible d'expliquer le concept par la sensation. A vrai dire, nous avons négligé, dans cette comparaison entre concepts et sensations, certains caractères de la sensation, et même, on peut le dire, une de ses lois. C'est pourquoi, après avoir considéré une sensation particulière à l'état isolé, il

ne sera pas sans intérêt de former des groupes de sensations et d'examiner si, dans leurs relations mutuelles, elles ne donneraient pas lieu à des phénomènes d'abstraction et de généralisation. Or les sensations qui agissent d'une façon plus active et plus profonde les unes sur les autres, sont celles qui ont plus de traits de ressemblance. Les sensations visuelles de couleur, par exemple, peuvent s'associer l'une à l'autre sous l'attraction de la similarité et se fusionner en une sensation résultante.

On connaît les expériences de Weber sur le toucher, expériences qu'on a depuis reprises et rectifiées sur certains points. Les deux pointes d'un compas mousse, appliquées sur la peau, produisent, suivant leur écart, deux sensations distinctes ou une seule sensation. Le *minimum* d'écart pour avoir conscience de deux impressions varie avec les différentes régions du corps. D'après les mesures de Weber, il est de 39 lignes sur le milieu du dos; 20, sur la poitrine; 16, sur la cuisse; 10, sur la partie inférieure du front; 3, sur le bout du nez; 2, sur le bord de la lèvre inférieure; 1, sur la pointe du doigt indicateur; 1,2, sur la pointe de la langue. En deçà de ce *minimum* les deux pointes du compas produisent toujours deux impressions tactiles, mais on n'a conscience que d'une seule sensation.

Ces expériences ont suscité des théories moitié physiologiques, moitié psychologiques, pour expliquer comment des deux impressions il ne résulte qu'une seule sensation consciente. Nous n'avons pas à entrer dans ces théories. L'une d'elles cependant nous intéresse : chacun des points de notre épiderme aurait une manière spéciale de sentir; tout le rayon, par conséquent, où les deux pointes du compas ne produisent qu'une seule sensation consciente, joui-

rait de la même manière de sentir ; là au contraire où l'on constate deux sensations conscientes, qualitativement différentes, il y aurait deux manières de sentir. Cette explication ne doit pas être nouvelle ; il serait même difficile de lui assigner une date. M. Delbœuf ne peut dire où il l'a puisée et déclare l'avoir déjà donnée dans sa première Note *sur les illusions d'optique* (1864). (Notes et discussions. *Revue philosophique*, 1880, p. 644.) M. Binet lui a consacré un article sous le titre : *De la fusion des sensations semblables* (*loc. cit.*, p. 284). Dans son livre : *la Psychologie du Raisonnement*, chap. IV, p. 99, ce dernier auteur a repris en quelques pages cette même théorie. Pour les deux psychologues physiologistes les expériences de Weber seraient une illustration de la loi de la *fusion* des sensations semblables. Les deux impressions produites par les pointes du compas entrent en fusion par la force de la similarité ; si on les sent l'une et l'autre distinctement, c'est qu'elles ne sont point semblables.

Il n'y a pas que les sensations tactiles qui soient soumises à la loi de fusion. Les sensations visuelles, par exemple, entreraient, elles aussi, en fusion. Prenons deux fils très ténus et plaçons-les, à une certaine distance, devant notre œil. La distance restant la même, nous aurons conscience de deux sensations ou d'une sensation unique, suivant que nous écarterons ou rapprocherons l'un de l'autre les deux fils. La rétine aurait, comme l'épiderme, des régions qui ne seraient pas douées d'une sensibilité identique. Il n'y a qu'une sensation lorsque les deux impressions arrivent à un point qualitativement le même du tissu nerveux rétinien ; si, au contraire, les points impressionnés sont qualitativement différents, il y a deux sensations.

Ce qui nous intéresse dans cette fusion de sensations, c'est le résultat de la fusion elle-même, la sensation fusionnée. En se rapprochant, s'associant et s'identifiant, les deux sensations inconscientes ne donneraient-elles pas comme résultante la représentation schématique de quelque chose de commun et de général? Les parties semblables ne pourraient-elles pas se souder étroitement et se fondre, tandis que les parties disparates seraient neutralisées? Le général, c'est-à-dire le semblable, se détacherait sur le fond de la diversité, et le concept, par conséquent, ne serait qu'une sensation montée en grade, sous l'influence des lois de similarité et de contraste.

Un peu de réflexion nous montre qu'il n'en est rien. On peut admettre comme légitime l'application de la loi de fusion aux sensations semblables, à moins de tenir encore à la distinction de Platon et de Descartes entre l'âme et le corps. D'après cette distinction, la sensation jouirait d'une existence « élyséenne » dans l'âme seule ; comment dans ce cas entrerait-elle en fusion? Dans le système péripatéticien, au contraire, la sensation, étant la réaction de l'organe animé et vivant sur l'impression venue du dehors, peut se mêler à une autre et former un tout nouveau. Mais jamais, pour si schématisée qu'elle soit, elle n'aura pour fonction ni le général ni l'abstrait ; et cela parce qu'elle ne cesse d'être quelque chose d'organique, de matériel, d'étendu, quelque chose d'essentiellement relatif à toutes les circonstances dans lesquelles a lieu sa production. Observez, en effet, ce qui se passe dans le cas d'une sensation fusionnée. Sans doute il y a deux pressions exercées sur la peau par les pointes du compas, tandis que je n'ai conscience que d'une seule sensation ; mais cette sensation unique n'est-elle pas d'abord localisée dans tel départe-

ment de l'enveloppe générale? Si elle est ce qu'elle est, elle le doit, en partie du moins et d'après la théorie de MM. Delbœuf et Binet, à la manière spécifique de sentir de cette région du corps. De plus, cette sensation que je localise en moi, je la rapporte en même temps au compas comme à sa cause extérieure; ce rapport la rend encore singulière et individuelle : elle n'est pas la représentation des pointes de tout compas, mais du compas mousse et de tel compas mousse seulement. Nous dirons la même chose de la sensation visuelle provoquée par les deux fils, dans des conditions données : je ne vois pas le fil en général, mais tel fil; et encore ce fil particulier, déterminé en lui-même, je ne le connais que d'après la réaction nerveuse de la rétine. Il n'y a là évidemment rien de général, ni rien d'abstrait au sens strict et rigoureux du concept.

CHAPITRE II

IMAGES ET CONCEPTS

I. L'abstrait des images et l'abstrait des concepts. Le concept ne consiste pas en une image isolée, qu'elle soit l'état faible, ou bien la reproduction incomplète de la sensation.

II. Le concept ne résulte pas d'une addition ou fusion d'images semblables. — Exposé et discussion de l'associationnisme. — Portraits *composites* et images *génériques*.

III. Le concept n'est pas une portion d'image, soustraite par l'*attention* et fixée dans la conscience par un nom abstrait et général. — Hamilton et S. Mill.

I

Au-dessus de la sphère des sensations s'élève la sphère des images. La sensation, après avoir occupé la conscience avec des caractères de clarté et de vivacité qui la distinguent de l'image, disparaît bientôt et s'évanouit. Mais la fibre ou cellule nerveuse, qui a été impressionnée sous l'influence d'un stimulant extérieur, garde en elle comme une trace et un résidu de cette première forme de la connaissance sensible. L'image est le vestige et le résidu de la sensation. L'envisageant comme une entité en repos, sommeillant dans une cellule et attendant le réveil, nombre de psychologues physiologistes se sont trompés sur sa nature et n'ont pas remarqué son caractère dynamique.

Les images ne sont pas des entités inertes, des représentations toutes faites. Il suffit de donner un corps à cette doctrine pour en voir aussitôt l'inanité. Savoir la natation, par exemple, signifierait, dans

cette théorie purement statique de l'image, que, même en dormant, on nage d'une certaine façon, au moins infinitésimale. Dans la théorie dynamique, savoir la natation veut simplement dire qu'on peut nager, qu'on a cette aptitude et que, si on se met dans l'eau, on nagera. L'image consiste en un *complexus*, une synthèse, un tout, mettant en activité certaines parties du cerveau répondant aux centres nerveux de la sensation ; c'est un ensemble de dispositions acquises résultant d'un assemblage et d'une organisation du multiple autour d'un point central. Prenez une fibre, vierge à l'origine : si vous la faites vibrer sous une impression excitatrice, il reste en elle quelque chose de senti et d'acquis. C'est ainsi que certaines fibres sont monopolisées pour certaines fonctions et que les sensations laissent après elles des images, c'est-à-dire des aptitudes qui renaîtront quand il faudra. L'image, disent les scolastiques, se ramène à une sorte d'*habitude*, et, par conséquent, au prédicament ou catégorie de la qualité.

Or, cette habitude ou encore, comme l'appelle Wundt, cette disposition fonctionnelle permet la restauration en quelque sorte de la sensation. En dehors des cas d'hallucination, où l'image prend une telle intensité qu'elle produit l'illusion de la sensation et de la réalité, on peut dire, d'une façon générale, que l'image est l'état faible de la sensation, son écho plus ou moins lointain, plus ou moins fidèle. Peu nous importe, au point de vue de notre thèse, qu'il y ait entre ces deux formes de la connaissance sensible une différence spécifique ou bien une simple différence de degré. En 1865, à propos d'une discussion sur les hallucinations, dans une séance de la Société médico-psychologique, Garnier, Baillar-

ger et Sandras soutenaient qu'il y a un abîme infranchissable entre la sensation et l'image, qu'elles diffèrent de nature et se ressemblent comme le corps et l'ombre. De nos jours, des psychologues distingués, tous ceux qui déclarent irréductibles entre eux les sens externes et les sens internes, affirment encore une distinction réelle et spécifique entre la sensation et l'image, entre la sensation externe et la sensation interne.

Au contraire, le plus grand nombre des psychologues physiologistes, et avec eux quelques psychologues spiritualistes, regardent comme un point établi en philosophie qu'il n'y a qu'une distinction de degré entre la sensation et l'image. C'est en particulier l'opinion de M. Rabier, dont les *Leçons de philosophie* sont un écho assez fidèle des théories régnantes à l'heure actuelle. Résumant Locke et Condillac, Hume avait déjà nettement affirmé cette sorte de distinction. « Toutes les perceptions de l'esprit se résolvent en deux genres distincts que j'appellerai *impressions* et *idées*. La différence entre ces deux genres consiste dans les degrés de force et de vivacité avec lesquels ils frappent l'esprit et pénètrent dans notre pensée ou conscience. Ces perceptions qui entrent avec plus de force et de violence, nous pouvons les nommer *impressions ;* et, sous ce nom, je comprends toutes nos sensations, passions et émotions, considérées lorsqu'elles font leur première apparition dans l'âme. Par *idées*, j'entends les faibles images que laissent les impressions dans la pensée.» (Hume, *Traité de la Nature humaine*, Ire partie, sect. I, p. 9; trad. Renouvier et Pillon, 1878.)

Quelques pages plus loin, il ajoute : « Cette idée de rouge que nous formons dans les ténèbres et cette impression qui frappe nos yeux à la clarté du soleil,

présentent une différence qui est de degré seulement et non de nature (*loc. cit.*, p. 12). Le langage de Hume est encore celui de l'école expérimentale contemporaine. Alexandre Bain appelle l'image — Hume dirait l'idée — une sensation rappelée; ailleurs, il s'exprime ainsi : « Comment envisagerons-nous les impressions reproduites par les causes mentales seules, sans l'aide de l'original ? De quelle manière le cerveau est-il occupé par un sentiment ressuscité de résistance, un odorat, un son ? Il n'y a qu'une réponse qui semble admissible. Le sentiment renouvelé occupe les mêmes parties, de la même manière, que le sentiment original, et aucune autre partie, ni d'aucune autre manière appréciable. Où un sentiment passé pourrait-il être restauré, sinon dans les mêmes organes où le sentiment avait son siège quand il était présent. » (A. Bain, *les Sens et l'Intelligence*, IIe partie, ch. I, p. 243 et 256; trad. Cazelles, 1889.) Quelle différence y a-t-il donc entre la sensation et l'image ? Il y a identité de siège organique, et, dans la pensée d'Alexandre Bain, cela entraîne une simple distinction de degré. Après avoir entendu le psychologue de cette école, il convient de citer le témoignage de son métaphysicien. Parlant de la mémoire sensible, Herbert Spencer professe la même doctrine : « Se rappeler, dit-il, la couleur rouge, c'est être à un faible degré dans cet état psychique que la présentation de la couleur rouge produit; se rappeler un mouvement fait avec le bras, c'est se sentir une répétition, à un faible degré, de ces états internes qui accompagnent le mouvement. » (H. Spencer, *Principes de Psychologie*, t. I, IVe partie, ch. VI, p. 483; trad. Ribot et Espinas, 1875.)

Quoi qu'il en soit du genre de distinction entre la sensation et l'image, de leur identité ou non-iden-

tité de siège organique, autant de choses dont nous ne voulons rien savoir en ce moment, on ne peut nier qu'en général ces deux formes sensibles de la connaissance se ressemblent comme le corps et l'ombre, et se distinguent au moins comme un état fort se distingue d'un état faible. L'image est ordinairement l'état faible de la sensation. Lorsque je veux me représenter le parc de Versailles, les pièces d'eau, les parterres, les massifs et les bosquets, je ne retrouve en moi que des souvenirs vagues, dépouillés de ces mille détails qui charment les yeux. Entre les sensations visuelles de toutes sortes, sous lesquelles se présentent les choses, et les images par lesquelles je les fais revivre sans couleur et sans richesse, il y a bien la différence d'un état fort et d'un état faible. Ne pourrait-on pas trouver là un abstrait d'un ordre plus élevé que l'abstrait de la sensation?

Il convient de remarquer d'abord que l'image est abstraite dans le même sens et au même titre que la sensation dont elle reste l'écho. Elle est, comme celle-ci, la représentation d'une qualité ou propriété, indépendamment des autres qualités ou propriétés qui composent un même objet. On distingue par conséquent des images visuelles, auditives, motrices, olfactives et gustatives. Le groupe des images visuelles ne représente qu'un groupe de qualités ou de propriétés sensibles, celui-là même dont le groupe des sensations visuelles est en nous le substitut psychologique. C'est ainsi que chaque groupe d'images, absolument comme chaque groupe de sensations, fait abstraction dans notre connaissance de qualités ou propriétés sensibles et n'en représente que quelques-unes, celles seulement qui constituent le sensible propre du sens correspondant. L'image totale

d'une chose n'est donc pas simple à tout point de vue ; elle résulte d'un *complexus*, d'une coalescence d'images partielles ou abstraites. L'image d'un homme, par exemple, est un assemblage d'images et par conséquent une synthèse des attributs qui tombent sous les sens. Après avoir commencé par l'analyse, les images se comportent comme les sensations et représentent des systèmes unis de propriétés abstraites. Abstraites elles aussi, elles le sont de la même façon : il n'y a aucun degré de plus d'abstraction dans les unes que dans les autres. Considérez la synthèse consciente par laquelle nous nous représentons un homme. Il est facile de voir que tous les attributs y sont individuels et singuliers ; ils appartiennent à tel sujet plutôt qu'à tel autre, et, en tant que tels, ils ne sauraient convenir à d'autres sujets ; c'est-à-dire qu'il n'y a là rien d'abstrait à proprement parler, ni rien d'universel. Que l'image représente, comme la sensation, une qualité particulière rattachée à l'excitant extérieur, cela paraît tout naturel dans la théorie qui ne met entre ces deux modes sensibles de la connaissance qu'une distinction de degré : la simple différence accidentelle d'un état fort et d'un état faible. Dans ce cas, l'image n'est au fond qu'une sensation spontanément renaissante. De son côté, la théorie opposée qui demande une distinction spécifique ou de nature explique tout aussi bien comment l'abstrait de l'image ne dépasse pas celui de la sensation. Par son côté subjectif, qu'il y ait ou non identité de siège, l'image est comme la sensation, quelque chose de matériel et d'étendu, une certaine détermination de la matière nerveuse. S'il y a distinction spécifique, il n'y a point distinction générique : c'est toujours l'ordre sensible.

Quelques psychologues de l'école expérimentale

ont fait de très fines remarques sur ce sujet. Réduisant toutes nos perceptions aux deux seules formes de la connaissance, sensations et images, ils ont parfaitement montré que nous n'avons pas des images abstraites proprement dites. L'argument « irréfragable » de Berkeley, comme l'appelle Hamilton, contre la possibilité des idées abstraites ou concepts, nous semble convaincant en faveur du caractère concret ou individuel de l'image. Berkeley ne voit rien qui ne soit particulier. « Pour moi, dit-il, je trouve que j'ai la faculté d'imaginer ou de me représenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les combiner et de les séparer de diverses manières. Je peux imaginer un homme à deux têtes et la partie supérieure du corps jointe à celle d'un cheval. Je peux considérer la main, l'œil, le nez, l'un après l'autre, abstraits ou séparés du reste du corps. Mais, quelle que soit la main ou quel que soit l'œil que j'imagine, il faut qu'ils aient une forme, une couleur particulière. De même, mon idée d'homme doit être l'idée d'un homme blanc ou noir, ou contrefait, grand ou petit, ou de taille moyenne. » (S. Mill, *la Philosophie de Hamilton*, chap. XVII, p. 363 ; trad. Cazelles, 1869.) Berkeley dit très bien qu'il peut imaginer la main sans l'œil ; c'est l'abstrait des sensations. Il déclare en outre avec raison que son idée ou image ne lui représente rien qui ne soit particulier et individuel ; c'est encore l'abstrait concret des sensations. Quant à l'abstrait proprement dit, l'auteur des *Principes de la connaissance humaine* ne peut l'imaginer, et, en cela, nous sommes complètement de son avis.

Hume soutient la même thèse : « L'esprit, dit-il, ne peut former aucune notion de quantité ou de qualité sans former une notion précise des degrés de

quantité et de qualité. » (Hume, *Traité de la Nature humaine*, Ire partie, sect. VII, p. 30; trad. Renouvier et Pillon, 1878.) On sait que par esprit Hume n'entend pas une faculté spirituelle, mais un pouvoir sensible de connaissance, comme la mémoire et l'imagination. Il prouve par trois arguments comment l'idée ou image n'est jamais abstraite d'une rigoureuse abstraction. D'abord, le degré de quantité n'est ni discernable ni différent de la quantité. « La longueur précise d'une ligne, malgré nos abstractions et subtilités, a, lorsqu'elle apparaît dans l'esprit, un degré précis de quantité et de qualité. » (*Loc. cit.*, p. 31.) Tout cela est très vrai de l'imagination et des images; une ligne imaginée a toujours quelque détermination de quantité et de qualité. Comment n'en serait-il pas ainsi? Est-ce que les objets de nos images ne sont pas dans la nature individuels et particuliers? « Il est absolument absurde, continue Hume, de supposer un triangle réellement existant qui n'ait pas une proportion précise de côtés et d'angles. Si c'est absurde *en fait et en réalité*, ce doit être absurde également *en idée*. Comme il est impossible de former l'idée d'un objet qui ait quantité et qualité, sans cependant avoir un degré précis de quantité et de qualité, il s'ensuit une égale impossibilité de former une idée qui ne soit pas limitée et circonscrite sous ces deux rapports. » (Hume, *loc. cit.*, p. 32.) Toute cette argumentation nous paraît « irréfragable » comme à Hamilton. Car nos images sont des échos de la sensation, des formes sensibles et organiques de la connaissance. Pour Hume, toutes les perceptions se ramènent aux impressions ou sensations et à ce qu'il appelle idées, c'est-à dire aux images. Que peut signifier dans cette théorie l'idée de quantité en général ou concept de quantité? C'est uniquement la

copie de l'impression faite par telle ou telle quantité. Or, cette impression représentant des déterminations concrètes, l'image représentera des déterminations concrètes. Sans admettre comme Hume que la seule différence entre l'impression et l'image soit une affaire de degré, on doit reconnaître que ces deux formes de la connaissance ne sont que des traductions psychologiques de la réalité concrète et individuelle. Nous souscrivons à l'argumentation de Hume dans la mesure où elle attaque le caractère abstrait de l'image ; elle nous paraît une confirmation décisive de ce que nous avons dit sur la nature de cet abstrait. L'image comme la sensation est un abstrait concret ou abstrait inférieur. Ce n'est pas encore l'abstrait proprement dit, celui qui fonde le général. Quant à la partie de la thèse dirigée contre l'existence absolue et distincte des concepts, nous réservons notre jugement. Il nous suffit de constater que les images ne sont ni abstraites ni universelles dans le sens du concept.

L'image, telle que nous l'avons envisagée jusqu'ici, est un écho affaibli de la sensation, une forme de la connaissance plus pâle et moins vive que l'original dont elle est la copie. Mais elle ne reproduit pas toujours la sensation comme le ferait une copie fidèle. D'un ensemble de propriétés ou qualités senties, elle ne représente souvent qu'une infime partie. La plupart du temps et on pourrait même dire toujours, les images ne sont que des reproductions incomplètes de la sensation. Y a-t-il une mémoire assez fidèle pour retrouver en elle absolument tous les traits de la réalité ? La mémoire fait plutôt des esquisses que des portraits des modèles présentés par l'expérience des sens. Prenez des images complexes renouvelées

comme souvenirs. Une ou deux seulement se peignent et prennent du relief; les autres sont effacées, sinon tout à fait absentes. Pour prendre un exemple dans le vaste champ des images visuelles, on revoit intérieurement tantôt la forme sans la couleur, du moins sans la couleur nette et précise; tantôt c'est la couleur qui ressort, tandis que la forme revêt des contours vagues et fuyants. Taine, qui paraît avoir une puissance de *visualisation* assez grande pour les couleurs, avait à un très faible degré la mémoire des formes. « Je revois, dit-il, sans difficulté à plusieurs années de distance cinq ou six fragments d'un objet, mais non son contour précis et complet; je puis retrouver un peu mieux la blancheur d'un sentier de sable dans la forêt de Fontainebleau, les cent petites taches et raies noires dont les brindilles de bois le parsèment, son déroulement tortueux, la rousseur vaguement rosée des bruyères qui le bordent, l'air misérable d'un bouleau rabougri qui s'accroche au flanc d'un roc; mais je ne puis tracer intérieurement l'ondulation du chemin, ni les saillies de la roche; si j'aperçois en moi-même l'enflure d'un muscle végétal, ma demi-vision s'arrête là; au-dessus, au-dessous, à côté tout est vague; même dans les résurrections involontaires, qui sont les plus vives, je ne suis qu'à demi lucide; le fragment le plus visible et le plus coloré surgit en moi sans éblouissement ni explosion; comparé à la sensation, c'est un chuchotement où plusieurs paroles manquent à côté d'une voix articulée et vibrante. » (Taine, *De l'Intelligence*, t. I, l. II, ch. I, p. 79, 5e édition.) On rencontre des cas plus extraordinaires que celui de Taine. Il y a tel joueur d'échecs qui conduit sa partie les yeux fermés, se représente l'échiquier et les pièces simultanément, abstraction faite du tapis vert et des autres détails qui n'intéressent pas son jeu. Bien plus, on cite quel-

ques joueurs qui ne se représenteraient pas même l'échiquier, mais seulement les pièces et leur position : vision intérieure en quelque sorte abstraite, dépassant le cas de Taine et marquant peut-être le passage de l'image au demi-abstrait et au concept.

Les travaux récents qu'on a faits sur les images nous permettent de rendre compte de ces particularités sans recourir à l'abstrait proprement dit, au concept. Il est très facile de les faire rentrer dans les lois ordinaires des images et de montrer que cet abstrait en apparence plus élevé n'est au fond que l'abstrait-concret de la sensation. L'image, avons-nous dit, n'est pas quelque chose d'inerte, ni de tout fait siégeant dans une cellule. C'est une habitude, une disposition fonctionnelle que prennent certaines cellules ou fibres à reproduire, en leur absence, les objets présentés par la sensation. A chaque groupe de qualités correspondent des groupes d'images, et, par conséquent, des centres nerveux distincts qu'on essaye de déterminer et qu'on a même à peu près fixés pour certaines classes d'images, comme celles qui président au langage articulé. Lorsqu'une cellule ou fibre a été monopolisée par telle catégorie d'images, les images visuelles par exemple, ces images se produisent avec plus de facilité; l'habitude est une certaine organisation de la multiplicité autour de l'unité, du matériel autour du formel. A force d'être actionnée par des sensations visuelles, la matière nerveuse se groupe, se ramasse et s'adapte pour faire revivre ces mêmes sensations et d'autres encore sous forme d'images visuelles. Suivant que telle organisation se forme plutôt que telle autre, suivant qu'elle prédomine dans le cerveau, nous avons ce qu'on a appelé un type. Aux différents groupes d'images organisées et prédominantes correspondent autant de types, dans les-

quels on a cru à tort reconnaître certaines tendances abstraites ou puissances d'abstraire.

Le *visuel* a les images de la vue si vives, si faciles qu'il semble recevoir de cette tendance habituelle à tout se représenter sous forme visuelle une nouvelle nature. Il s'est produit chez lui une certaine disposition d'actes multiples autour d'un acte qui a pris assez de consistance et accumulé assez d'énergie pour constituer avec la matière nerveuse un seul et unique principe d'action. Sans doute la tendance à visualiser n'est pas à proprement parler une habitude, mais elle crée une disposition de même nature que l'image, d'où résulte une très grande facilité à reproduire toutes nos sensations avec des images empruntées à la vue. En entendant prononcer le nom d'une personne qui lui est chère, le visuel imaginera son visage, la couleur de ses cheveux ; il ne se représentera pas le son de sa voix. Quand il voudra réciter de mémoire, il devra lire intérieurement chaque phrase, chaque mot. Nombre de prédicateurs voient en chaire leur manuscrit comme s'ils l'avaient sous les yeux, suivent les lignes, tournent les feuillets ; si quelque phrase est effacée, ils sont dans l'obscurité et le vide ; si elle est simplement raturée, ils continuent à lire, mais on sent dans le débit un certain embarras. On arrive à des résultats vraiment extraordinaires par le développement de la faculté de visualiser ; car si ce développement résulte souvent de certains troubles sensoriels et moteurs, la faculté peut toujours s'accroître comme tendance par la répétition des actes. On connaît le cas de l'Américain, jouant aux échecs dans un coin, les yeux contre le mur, commandant le mouvement des pièces et prévoyant les coups. Taine rapporte que le même joueur a souvent fait des parties d'échecs mentales avec un

de ses amis qui avait la même faculté que lui, en se promenant sur les quais et dans les rues. (Taine, *De l'Intelligence*, t. I, l. II, ch. I, p. 81.)

L'*auditif* se rencontre moins souvent que le visuel. Il traduit intérieurement toutes ses sensations dans le langage des sons. Pour apprendre un discours, il doit le prononcer, faire au moins le mouvement des lèvres; quand il le prononce, il n'a pas son cahier devant les yeux comme le visuel; mais il entend intérieurement les paroles. « Quand j'écris une scène, disait Legouvé à Scribe, j'*entends*; vous, vous *voyez*; à chaque phrase que j'écris, la voix du personnage qui parle frappe mon oreille. Vous, qui êtes le théâtre même, vos acteurs marchent, s'agitent sous vos yeux; je suis *auditeur*, vous *spectateur*. — Rien de plus juste, dit Scribe; savez vous où je suis quand j'écris une pièce? Au milieu du parterre. » (Binet, *la Psychologie du raisonnement*, ch. II, p. 26.) Le peintre, après avoir vu une seule fois son modèle, le reproduit fidèlement; Mozart note de mémoire, après deux auditions, le *Miserere* de la chapelle Sixtine.

Le *moteur* se sert d'images empruntées principalement aux sensations musculaires. Un jeune Indien de l'Amérique du Nord, raconte le colonel Montcraff cité par Galton (*Enquiries into human faculties*, p. 83), suivait, avec la pointe de son couteau, le contour d'un dessin de l'*Illustrated News*, pour mieux le découper ensuite à son retour chez lui. C'est comme celui qui, ayant à un très faible degré la mémoire des sons, exécute avec les doigts sur un clavier fictif une série de notes auxquelles il veut donner leur valeur musicale. Les images visuelles et auditives empruntent ainsi un supplément de connaissance aux images motrices. Chez certains individus, le rôle de l'image motrice est considérable. Prenons un cas d'agraphie.

Un homme instruit se trouve tout à coup, à la suite de lésions cérébrales, dans l'impossibilité d'écrire; il n'est pas cependant paralysé, il se sert de son bras et de sa main. C'est qu'il ne sait plus écrire : le groupe des images motrices graphiques ayant brusquement disparu, il ne sait plus diriger sa main, ni tracer les caractères.

Quant aux deux groupes d'images qui appartiennent aux deux sens du goût et de l'odorat, il ne semble pas qu'ils aient la même importance, ni qu'ils soient aussi instructifs. Le *type gustatif* et le *type olfactif* sont à peu près inconnus.

Nous n'avons pas voulu faire une description documentée des trois premiers types sur lesquels on a composé de volumineuses monographies. Nous devions cependant les décrire en quelques traits, au risque de paraître long aux yeux de ceux qui ignorent le rôle important qu'on leur fait jouer, dans l'école sensationniste, pour expliquer l'abstraction mentale proprement dite. C'est d'ailleurs au moyen de cette théorie des types bien comprise que nous rendons compte des particularités citées plus haut, où on a voulu voir un passage de l'image au concept. Taine est tout simplement un visuel quant aux images de couleur. La mémoire des couleurs avec peu ou point de mémoire des formes pourrait constituer une variété du type visuel; de même, la mémoire des formes sans la mémoire des couleurs serait une autre variété. Au-dessous des types, il y aurait des sous-types; au-dessous des genres, des espèces. C'est à la pathologie de déterminer toutes ces variétés. Les joueurs d'échecs dont nous avons parlé sont des visuels extraordinaires, ceux surtout qui ont la représentation intérieure des pièces sans avoir celle de l'échiquier. En tout cela il y a de l'abstrait, si on veut,

mais de l'abstrait de l'ordre inférieur, de l'abstrait concret : on voit bien une chose sans l'autre, mais la chose vue est concrète et individuelle. Ces différentes manières de reproduire la sensation tiennent à l'organisme lui-même. Les représentations ou restaurations sont incomplètes de telle façon plutôt que de telle autre ; il y a amnésie des formes et vision des couleurs, représentation de la valeur des pièces, de leur position, et absence d'échiquier, de tapis vert, etc. Les causes en sont trouvées dans l'examen attentif de l'état des organes ; certaines parties se sont développées au détriment de certaines autres ; elles ont quelquefois éprouvé des lésions matérielles, comme dans les hallucinations unilatérales, où un individu, par exemple, a de l'œil gauche des hallucinations et ne voit intérieurement que la partie supérieure des objets, cimes, bustes, etc. C'est toujours l'abstrait de la sensation, entièrement différent de l'abstrait du concept, de cet abstrait qui fonde le général. Prenez le visuel le mieux doué et demandez-lui de se représenter par une image non pas la couleur sans la forme, mais la couleur elle-même, indépendamment de tout sujet individuel ; il n'y réussira point. Sa représentation pourra être très vague, très éthérée, mais elle aura toujours une empreinte d'individualité, et du côté de l'objet extérieur dont elle est le substitut, et du côté de la faculté organique et sensible. Écho de la sensation, en général son état faible et son incomplète reproduction, l'image n'est sous ces deux aspects qu'un abstrait-concret, un abstrait inférieur.

II

Envisageons l'image sous une autre face. Supposons que des images complexes se succèdent en nous

plus ou moins semblables les unes aux autres. Peut-être que les images complexes rapprochées seront incomplètes à un autre point de vue que les images complexes isolées. Avec des identités partielles et des différences, les parties semblables se soudant par une sorte de fusion et les parties dissemblables s'annulant réciproquement, ne pourrait-on pas obtenir des idées abstraites et génériques ? Elles présenteraient des caractères indéterminés, indécis, des éléments communs que n'offre pas l'image singulière prise à part ou isolée d'un *complexus ;* elles répondraient aux noms de genre, d'espèce et de classe, et il y aurait, outre des images d'individus, des images de genre, d'espèce et de classe. Sans doute ces images ne représenteraient pas totalement chaque individu, et, à ce point de vue, elles seraient incomplètes; mais elles seraient le substitut des individus en ce qu'ils ont de commun.

Comme la fusion des images semblables en images génériques n'est qu'un cas particulier de l'Association, nous devons commencer par dire quelques mots de ce phénomène plus général qui joue un rôle immense dans la psychologie et tout particulièrement dans la psychologie anglaise. Aristote avait déjà constaté l'enchaînement de nos souvenirs. Dans son Opuscule intitulé : *De la Mémoire et de la Réminiscence*, il n'est pas difficile de trouver, sous des noms différents, les grandes lois de l'association formulées par les écoles modernes. Tout événement psychologique quel qu'il soit, sensation, image, idée, sentiment, volition, tend à s'associer à un événement antérieur et passé. Le bruit du vent dans une forêt évoque aussitôt dans l'imagination celui de la mer qui déferle sur les rochers ou de la tempête qui soulève les flots. L'esprit, sollicité par ces images sensibles, pensera aux luttes

de l'âme contre les passions et se posera le grand problème de la liberté morale. C'est ainsi que les plus légères ressemblances, les analogies les plus lointaines suffisent pour enchaîner des images à des sensations et des idées à des images. Il y a là pour nos facultés esthétiques et pour notre raison un excellent procédé d'entraînement; l'art sait y puiser une part abondante de ses richesses ; et la science, le secret de ses hypothèses les plus hardies et les plus fécondes. La psychologie appelle cette loi de nos associations une loi de *ressemblance* ou de similarité. C'est ce qu'Aristote nommait un rapport de qualité. Les choses ne se ressemblent-elles pas par la qualité ?

Mais il n'y a pas que des associations par ressemblance. Il arrive souvent que des souvenirs sont évoqués l'un par l'autre, non parce qu'ils ont des traits semblables, mais parce qu'ils sont les échos d'une expérience attachée à un même temps ou à un même lieu. C'est ainsi que le souvenir d'une plage entraîne après lui toute une suite d'images, de pensées et de sentiments : on revoit dans une nuit d'été la grève silencieuse et mélancolique, les phares de l'île voisine avec la lumière blanche et rouge qui tourne dans le fanal, le ciel scintillant d'étoiles ; on retrouve ses pensées et ses sentiments, on entend de nouveau la parole d'un ami dont l'âme s'élevait à Dieu en présence de ce double infini du ciel et de la mer. Un seul souvenir, celui de la plage ou celui de la nuit, suffit pour rappeler les autres et les faire revivre. C'est la deuxième loi d'association, connue sous le nom de *contiguïté* dans le temps et dans l'espace. Aristote l'appelle un rapport de temps et un rapport de lieu.

Le philosophe grec parle encore d'un autre rapport,

celui de *causalité*. Bien que les sens ne saisissent pas les raisons abstraites de cause et d'effet, ils connaissent cependant la cause et l'effet, sous forme concrète ; en sorte que deux choses qui se succèdent comme antécédent et conséquent peuvent être évoquées l'une par l'autre, non seulement dans l'intelligence, mais aussi dans l'imagination. Or, ces deux choses peuvent être placées dans cette relation de deux manières, ou parce que l'une est la cause de l'existence de l'autre, ou encore parce que l'une représente vis à-vis de l'autre un principe et une source d'action. Ce qui les fait se succéder dans la nature les fait se succéder dans l'imagination.

Telles sont les trois grandes lois d'association, ou, pour parler le langage de la philosophie peripatéticienne, tels sont les trois principaux rapports qui unissent les phénomènes psychologiques. On pourrait peut-être y ajouter le rapport de quantité, à moins de le ramener à la loi de ressemblance. En droit et à parler rigoureusement, les choses ne sont semblables que par la qualité, la quantité les rend égales et fonde ainsi la loi d'égalité. La psychologie anglaise a discuté longuement toutes ces lois. Hume, Stuart Mill, Alexandre Bain admettent les trois rapports de ressemblance, de contiguité, de cause et d'effet; ils ramènent toutefois la causation à une succession uniforme. Hartley repousse la ressemblance et la causation qu'il ne regarde pas comme quelque chose de simple et d'élémentaire; il ne conserve que les deux relations de coexistence et de succession ou de contiguité dans l'espace et dans le temps. Contrairement à Hartley, Herbert Spencer explique tout par les ressemblances et les différences. De plus, il ne considère pas ces deux lois de similarité et de contraste comme la dernière et suprême explication,

ces lois elles-mêmes trouvent leur explication dans quelque chose de plus général : l'association psychologique n'est qu'un cas particulier de l'évolution universelle. Pour notre part, nous ne croyons pas qu'on puisse réduire les lois d'association sans fausser certaines notions. Les rapports de quantité et de qualité, de cause et d'effet, d'espace et de temps nous paraissent aussi irréductibles que les catégories sur lesquelles ils sont fondés. Aussi bien, cela importe peu à notre sujet. Il nous suffit d'avoir fait remarquer l'enchaînement des phénomènes psychologiques sous l'influence de quelques lois mentales, traductions des lois naturelles. Ces lois, surtout quand elles se rencontrent à agir ensemble, produisent dans le monde de nos connaissances et de nos affections comme une sorte d'attraction dont les effets ne sont ni moins réels ni moins féconds que ceux de l'attraction newtonienne dans le monde des corps.

Ce n'est là cependant qu'un premier degré d'association qu'on pourrait appeler un phénomène de *rappel ou de suggestion*. Il en existe un second, tout particulier à la loi de ressemblance ou de similarité. Non seulement les images sont rappelées, évoquées ou suggérées, elles tendent encore à se rapprocher, à s'unir, à se fusionner. De même qu'en chimie certains corps ne s'associent que par cohésion, tandis que d'autres, ayant plus d'affinité, se pénètrent plus profondément et se transforment en s'unissant, ainsi les images se suggèrent d'abord et se fusionnent ensuite suivant la quantité ou le genre de force attractive contenue dans leur similarité. C'est la *loi de fusion*. Grâce à l'attraction de la similarité, *attraction of sameness*, comme l'appelle Alexandre Bain, les états de conscience entrent en fusion pour donner lieu à quelque composé psychologique plus général

et plus abstrait. Les Anglais expliquent par ce moyen les faits psychologiques complexes, les facultés et quelquefois l'esprit lui-même. Lorsque Herbert Spencer intitule un chapitre de ses *Principes de Psychologie : la Composition de l'Esprit*, il n'a pas l'intention de faire une métaphore, mais de montrer que l'esprit n'est qu'une consolidation d'états de conscience. Les concepts ne seront pour lui que des associations très intimes d'états de conscience sensibles. Sa définition du *feeling* ou état de conscience l'indique clairement : « Chaque état de conscience, dit-il, est une portion de conscience qui occupe une assez grande place pour acquérir une individualité percevable, dont l'individualité est délimitée des autres portions adjacentes de conscience par des différences qualitatives et qui, quand on l'examine introspectivement, paraît être homogène.» (H. Spencer, *Principes de Psychologie*, t. I, ch. II, p. 165.) L'introspection seule nous montre comme homogènes des états de conscience semblables; en réalité il y a pluralité, composition d'éléments semblables; la conscience distingue leur nombre d'après les différences. Dans tout ce chapitre, Herbert Spencer parle souvent de fusion, de consolidation. A chaque moment, les divers états qui, pour lui, constituent la conscience, se séparent; chacun se fond avec la série entière des êtres semblables qui l'ont précédé, perdant son individualité partiellement ou totalement. Les concepts se forment par le même *processus*, en vertu de la tendance que les sensations ont à s'attacher chacune aux images semblables, ou, pour parler le langage de Herbert Spencer, en vertu de cette tendance que les états de conscience vifs ont à s'attacher aux formes faibles des états de conscience semblables et antérieurs. Voici l'évolution : la sensa-

tion est une série intégrée de chocs nerveux ; les concepts sont des intégrations d'images semblables ou formes faibles des sensations (*loc. cit.*, p. 184).

Le psychologue de l'association ne pouvait pas manquer de constater lui aussi cette fusion des images semblables. « Quand il y a identité parfaite, dit Alexandre Bain, entre une impression présente et une impression passée, celle-ci est restaurée et *fondue* avec la précédente. » (A. Bain, *les Sens et l'Intelligence*, IIe partie, ch. II, p. 363 ; trad. Cazelles, 2e édition, 1889.) Si ces impressions sont différentes, tout en possédant un élément commun, il se fait une identification des ressemblances au milieu des différences. Bain se sert d'un exemple qui ne manque pas de saveur anglaise. Les différents vins ont quelque chose de commun, et si la similarité ne révélait sa présence et son action que par l'identité absolue, le porto ne rappellerait que le porto, le bordeaux que le bordeaux, le madère que le madère. Que se passe-t-il donc ? se demande Bain. Nous marquons, observe-t-il, les points de différence qui les distinguent, et, grâce à l'élément commun qui se trouve dans le goût de ces vins, ainsi qu'à la suggestion qu'il possède, on peut créer une classe, un genre de vin. L'identification d'une propriété commune est l'essence de cette opération de classement. Il étend ensuite cette classe par la comparaison des vins avec les bières et arrive ainsi par identification du semblable à des classes plus générales. Le général est donc le résultat d'une fusion.

Avant Bain et Spencer, James Mill avait déjà proposé une explication semblable du concept. Dissertant avec enthousiasme sur les différentes formes d'association, il dit en propres termes : « C'est à cette forme d'association d'un ordre élevé, à cette

fusion de plusieurs idées en un composé si cohérent qu'il ne semble plus y en avoir plusieurs, mais une seule, que nous devons la faculté de classification et tous les avantages du langage. (S. Mill, *Philosophie de Hamilton* , ch. XIV, p. 304; trad. Cazelles, 1869.)

Celui qui aurait le premier nettement formulé cette théorie du concept par la fusion des images semblables, serait, nous semble-t-il, le fameux naturaliste anglais Huxley. Disciple de Hume et profondément imbu de la psychologie de l'association, il paraît avoir mis en relief, mieux que les autres, cette fusion d'images semblables dans la genèse des concepts. Voici ses propres paroles : « Quand plusieurs impressions complexes qui sont plus ou moins différentes l'une de l'autre, se présentent successivement à l'esprit, — supposons, par exemple, que sur dix impressions qu'elles contiennent chacune, six soient absolument les mêmes et quatre différentes de toutes les autres, — il est aisé de comprendre quelle doit être la nature du résultat. La répétition des six impressions semblables renforcera les six éléments correspondants de l'idée complexe qui par là peut acquérir une vivacité plus grande ; tandis que les quatre impressions différentes, à chaque expérience, non seulement n'acquerront pas plus de force qu'elles n'en avaient tout d'abord, mais, conformément aux lois de l'Association, tendront toutes à réapparaître en même temps et se neutraliseront ainsi l'une l'autre. » (Huxley, *Hume*, *sa vie*, *sa philosophie*, p. 129.)

Il est nécessaire d'exposer plus clairement cette sorte de chimie des images. Dans la *Revue scientifique* (juillet 1878, septembre 1879), Galton a écrit deux articles très intéressants, bien documentés, sur les images génériques et les portraits *compo-*

sites, à peu près vers la même époque où Huxley découvrait, de son côté, l'image générique. La photographie nous fournira une comparaison qui nous permettra d'apprécier, sous forme mécanique, le travail qui se fait, sous forme organique et psychique, dans le monde des images, en vertu de la loi de similarité. Huxley a lui-même illustré sa théorie par la photographie composite de Galton. On sait que la photographie composite est la représentation générique obtenue par la fusion des traits semblables et l'effacement, souvent même la disparition des traits discordants. Pour fixer, par l'action de la lumière, l'image d'un objet sur une plaque métallique, sur le papier ou sur le verre, il est nécessaire que cet objet agisse sur l'appareil photographique, pendant un temps déterminé. Si une personne, au lieu de poser devant l'appareil durant tout le temps qui est requis pour que l'image soit fixée, ne pose qu'un sixième du temps nécessaire ; si on fait cela pour six personnes qui se succèdent devant la plaque photographique, quel sera le résultat ? Ce résultat est connu. On obtient le portrait générique des six personnes ; tous les points de ressemblance sont mis en relief, tandis que les points dans lesquels les physionomies diffèrent restent vagues et flous. A la plaque photographique substituez le cerveau, où les impressions semblables se gravent et ressortent avec force sur le fond de la diversité. Il en résultera une image générique et, pour parler comme Huxley, une *idée générique ;* pour lui comme pour Hume, l'idée est un résidu de la sensation, c'est-à-dire une image. Ce sont, dit-il, ces idées génériques qu'on appelle communément idées abstraites ou générales. Après avoir exposé sa propre théorie, Huxley rappelle les essais de Berkeley et de Hume contre l'existence

des idées abstraites; il doute qu'ils aient réussi à en donner une explication. Comme le sujet est des plus obscurs, il accepte cette explication pour les idées les plus abstraites, pour les concepts; quant aux idées moins abstraites, comme les idées des sensibles, il en rend compte par la formation de l'image générique ou composite. Ces images sont fréquentes dans les rêves, où on voit souvent les objets à travers une brume; c'est un pays où tout est vague : les contours des collines y sont à peine marqués, les rivières n'y ont pas des rives nettement tracées. Mais, d'après Huxley, il y a loin de ces images aux concepts proprement dits.

Nombre de psychologues vont plus loin que le savant physiologiste; ils généralisent sa théorie qui devient alors le mode de formation de toutes les idées abstraites. Les abstraits les plus élevés ne seraient que des images composites.

M. Binet s'est expliqué clairement là-dessus dans son petit volume intitulé : *Psychologie du Raisonnement*, vivement attaqué par William James. Il y a dans ce livre une psychologie et une logique où la loi de fusion explique vraiment trop de choses. « Les images, dit M. Binet, ont la propriété de s'organiser en images générales, comme elles ont la propriété de suggérer des images semblables. Nous possédons ainsi des images qui se sont faites toutes seules en nous, comme l'idée générale d'une chaise, d'un couteau, etc. » (Binet, *la Psychologie du Raisonnement*, ch. IV, p. 116.)

Le psychologue physiologiste a recherché dans les états morbides et dans les rêves des cas de fusion d'images semblables en une image unique qui en représenterait le schème. Dans l'état normal, des cas analogues se produisent habituellement lorsque

nous formons des idées générales ou concepts, et cela automatiquement, sans l'aide d'un principe interne, sans le moi, par la seule vertu des images mises en présence. De telle sorte que les phénomènes de l'abstraction et de la généralisation ressemblent, dit M. Binet, à ceux de la cristallisation et de l'isomérie ; les portions communes se soudent et donnent lieu à un composé générique, à une sorte de cristal analogue à celui qui se forme au sein de l'eau-mère par le rapprochement des parties homogènes.

Voilà comment les images deviennent des concepts sous la loi de fusion. A proprement parler, les concepts n'existent pas d'une existence distincte, ce sont des images schématisées. On a, à leur place, l'image de l'homme en soi, de l'arbre en soi, de la rose en soi : image générale ou représentation schématique non d'un individu, ni d'un cas particulier, mais d'un élément commun à tous les individus de la classe, un substitut de tous les cas particuliers en ce qu'ils ont de général. On obtient ainsi les concepts de genre, d'espèce, de classe, etc., à peu près comme on obtient, par exemple, le type escroc en faisant passer, dans les conditions voulues, devant la plaque photographique, un nombre suffisant d'individus appartenant à cette catégorie.

Que faut-il penser de cette identification ou réduction du concept à l'image ? Les concepts n'ont-ils pas une existence distincte et irréductible ?

L'image générique, qui résulte de la fusion des images semblables, peut être considérée au double point de vue de son origine et de sa nature. Ces deux points de vue s'éclaireront réciproquement et la critique du τὸ *fieri* sera déjà une appréciation du τὸ *esse*.

Sous le rapport de son origine et de sa cause, l'image générique consiste en une association *automatique*. Le semblable évoque automatiquement le semblable et se fusionne automatiquement. D'après M. Binet, nous venons de le dire, la formation des idées générales se fait sans l'intervention du moi, par la seule vertu des images mises en présence ; en d'autres termes, par l'effet de l'identité de siège des impressions particulières. Nous possédons ainsi des idées générales qui se sont faites toutes seules en nous. En entendant M. Binet, on croirait entendre Hartley ou Spencer. Ceux-ci, en effet, ne font agir que le corps dans tout le *processus* de l'association, qui résulte de vibrations nerveuses d'après Hartley, et d'ondulations nerveuses d'après Spencer. Pour ce dernier en particulier, le système cérébro-spinal serait une machine à classification. « Dans ce *processus* d'association automatique, dit-il, chaque état de conscience s'unit instantanément au grand groupe auquel il appartient, instantanément aussi au sous-groupe contenu dans celui-là, et, parmi les états de conscience qui ont du rapport avec lui, il se classe presque dans son sous-sous-groupe.» (H. Spencer, *Principes de psychologie*, t. I, ch. VII, p. 260.) A part quelques exceptions, nous pouvons affirmer, d'une façon générale, que depuis Hume jusqu'à Hartley, et depuis Hartley jusqu'à Spencer, la psychologie de la fusion est celle de l'automatisme. Et cela est absolument nécessaire pour tous ceux qui expliquent par l'association non seulement les phénomènes psychologiques complexes, mais encore la formation du moi et des facultés. Quel sens, en effet, peut avoir cette proposition : le semblable évoque le semblable, le semblable se fusionne avec le semblable, si le moi et les facultés sont quelque chose

de conséquent à la fusion et à l'association? En quoi consistera l'efficacité de la ressemblance? Dans un pur automatisme. Lorsqu'une image est évoquée et fusionnée, la conscience intervient comme un épiphénomène pour constater ce qui a été fait; seule l'activité cérébrale a été mise en jeu et aucune faculté connaissante n'a influé : le premier phénomène de connaissance n'a lieu que lorsque la conscience saisit le résultat effectué. Quant à l'évocation et à la fusion, elles sont des opérations nécessairement aveugles et automatiques. Le cerveau ressemble à un creuset où les concepts sont produits par une sorte de chimie, à une cornue où les images réagissent par leurs affinités.

Cet automatisme de chimie physiologique ne nous paraît pas expliquer la genèse de l'image générique. Celle-ci, en effet, quand on l'examine introspectivement, présente les deux caractères indispensables à toute connaissance : l'*unité* et la *simplicité*. Multiples et très composées au point de vue matériel, puisqu'elles sont des modifications nerveuses, des habitudes organiques, des dispositions fonctionnelles, les images sont douées d'unité et de simplicité au point de vue formel, en tant que l'âme est unie intrinsèquement à l'organe. Comment donc l'automatisme physiologique arrivera-t-il à constituer l'unité et la simplicité avec des images multiples et composées? Sera-ce au moyen de la ressemblance, l'élément unique qui se retrouve dans chaque image composante? Mais dans cette théorie, la ressemblance ne peut être perçue qu'après la fusion; de plus, quand elle est saisie ce n'est jamais à l'état abstrait proprement dit, mais sous forme concrète. Les facultés sensibles sont incapables de percevoir la ressemblance sous forme abstraite; d'après ce que nous avons vu jusqu'ici il

n'existe point d'image abstraite et générale de la ressemblance. Si ce n'est pas au moyen de la ressemblance que l'image générique est une et simple, sera-ce au moyen de l'identité de siège organique ? Les images complexes schématisées en image générique recevraient leur unité et simplicité de l'identité de siège.

Il est évident que cette identité organique, étant très complexe comme tout ce qui a des parties, ne saurait donner à l'image sa simplicité ; elle ne saurait pas même lui donner l'unité, du moins l'unité telle que nous la constatons par la conscience. La seule espèce d'unité qui puisse résulter de l'identité de siège, c'est l'unité d'ordre, de disposition, d'arrangement, mais jamais l'unité vitale. Pour expliquer l'unité vitale et la simplicité qui caractérisent toute image, lorsqu'on la considère par introspection, il faut admettre les facultés de l'école péripatéticienne, ces facultés *mixtes*, organiques et vitales, qui, par leur côté matériel, étendu et multiple, expliquent merveilleusement le côté matériel, étendu et multiple des sensations et des images, et qui, par leur côté formel ou proprement psychique, rendent compte de l'unité et de la simplicité. Une sensation évoque une image antérieure et passée, comment cela ? D'abord, si on veut, et nous n'y voyons point de difficulté, parce que l'image actuelle et présente, écho de la sensation, a le même siège organique que l'image semblable antérieure. On pourrait admettre pour la fusion des images semblables une théorie physiologique analogue à celle dont nous avons parlé à propos de la fusion des sensations semblables. De plus, l'image présente, étant l'acte du cerveau animé, détermine par cette même activité et comme raison objective l'imagination à produire l'image semblable passée.

Le rappel se fait par l'imagination qui passe de la puissance à l'acte sous la stimulation de l'image actuelle. La ressemblance, perçue sans comparaison préalable, sous forme concrète, se manifeste dans l'image actuelle au regard de l'imagination ; celle-ci est appelée et sollicitée par cette perception sensible de la ressemblance à reproduire vitalement telle autre image semblable, en vertu de l'axiome péripatéticien : *Agens agit simile sibi.* Pour la fusion, c'est le même *processus* que pour la simple suggestion. A force de se répéter, les images semblables deviennent de plus en plus vives quant à leurs parties communes, et de plus en plus vagues quant à leurs différences. L'image d'un chien, par exemple, consiste, nous l'avons déjà dit, en une modification vitale nerveuse, en une sorte d'habitude organique. En voyant d'autres chiens, des grands et des petits, des noirs et des blancs, appartenant à des races différentes, qu'arrive-t-il ? C'est que les différentes sensations visuelles évoquent chacune successivement l'image acquise ; la cellule ou fibre nerveuse actionnée se trouve de plus en plus monopolisée pour telle fonction, et il en résulte une image qui représente, sous une forme plus vive, les traits semblables, tandis que les différences ou particularités se contredisent et s'annulent réciproquement.

Lorsque nous formons l'image d'un chien, en dehors des circonstances particulières qui rappelleraient tel chien plutôt que tel autre, nous avons une représentation, résidu de toutes les représentations partielles, mettant en relief les traits communs; les particularités ne peuvent réapparaître distinctement à cause de leur marque singulière et individuelle. Les noms abstraits et généraux suggèrent souvent ces images génériques ; elles sont comme leur ac-

compagnement. Sauf certains cas particuliers, le mot chien évoque l'image d'un animal qui court et qui aboie. Mais comme il y a loin entre cette image vague et confuse d'une part, et le concept de l'autre!

L'image générique, en effet, quelle que soit son origine, n'est ni abstraite ni générale au même titre que le concept. Examinons sa nature et revenons, à cet effet, aux expériences de Galton. On a obtenu par la photographie, et d'après des médailles conservées, un portrait composite de Cléopâtre. Or, tandis que la beauté de la reine d'Égypte était méconnaissable sur chacune de ces médailles frustes et grossières, la photographie a composé une figure plus agréable rappelant quelque chose de sa beauté. Le portrait composite apparaît comme une *moyenne optique* des médailles composantes. La fusion des points de similarité fournit une moyenne des échantillons particuliers.

Cette moyenne peut-elle constituer le général? Nous ne le croyons pas. La moyenne, en effet, est une quantité particulière comprise entre d'autres quantités avec lesquelles elle a certaines relations déterminées; elle est, par conséquent, de même nature que les autres quantités. L'image générique, si elle est une moyenne entre des images semblables, devra être aussi quelque chose de singulier, d'individuel et de concret, dont les degrés de singularité, d'individualité et de concrétion tiendront le milieu entre les différents degrés des images singulières, individuelles et concrètes. Le mot homme, lu ou entendu, est ordinairement accompagné d'une image qui représente un homme adulte et de taille moyenne. Ce n'est pas précisément tel ou tel individu qu'on imagine; c'est un individu vu du coin de l'œil, un peu dans l'ombre, couvert d'une légère brume. Cette

image n'est cependant pas générale dans sa représentation. Elle ne représente pas quelque chose de commun à plusieurs, ce quelque chose d'universel qu'on retrouve toujours le même spécifiquement chez tous les individus d'une même classe. L'image générique d'homme, que nous avons prise comme exemple, représente des traits qui ne sont pas communs à tous les hommes ; tous les hommes n'ont pas un âge moyen, une taille moyenne. Les enfants et les vieillards, les grands et les petits des deux sexes sont des hommes, et la représentation qui les embrassera tous pourra seule être appelée générale et universelle ou simplement concept. Aussi bien, si nous portons notre attention sur l'image générique, nous ne tarderons pas à voir apparaître dans le champ de la conscience un individu distinct avec des caractères tels qu'il ne peut être regardé comme un type, comme le fondement d'une classe. Il faut donc que l'image générique ne soit qu'une image particulière qui, avec ses contours vagues et flottants, sa couleur pâle et effacée, représente quelques éléments mitoyens entre les images semblables et devient, d'une certaine façon, leur substitut concret. D'autant plus que l'image générique, étant par son être physique et subjectif une habitude ou tendance psycho organique, dépend essentiellement de l'étendue, du temps et de l'espace dans sa représentation. Sa fonction ne peut dépasser son organe ; force lui est donc de tout représenter sous forme concrète et individuelle. C'est ailleurs qu'il faudra chercher le concept ou la représentation en dehors du temps et de l'espace.

Il arrive même de penser les caractères généraux des choses sans que ces images génériques soient évoquées. M. Ribot a fait, il y a trois ans (*Revue philosophique*, novembre 1891, n° 10), une enquête

sur les idées générales ou concepts, pour savoir ce qu'on a dans la conscience, en sus du signe ou mot, quand on entend, lit ou pense un terme général. L'enquête a été conduite de façon à saisir le travail instantané de l'esprit, dans son premier mouvement, avant que la réflexion soit intervenue. Les diverses réponses ont permis de distinguer trois types ou variétés d'individus. Le *type concret*, chez lequel le mot abstrait éveille presque toujours une image vague ou précise, ordinairement visuelle, quelquefois musculaire, se rencontre surtout chez les femmes, les artistes et les enfants. Au mot loi un peintre répond : « Juges en robe rouge »; une femme : « Le gouvernement est mauvais ». *Le type visuel typographique* se représente les mots imprimés, et rien de plus ; même les mots chien, animal, couleur, n'ont été accompagnés d'aucune image. Des compositeurs d'imprimerie ont vu les mots imprimés dans un caractère particulier de leur imprimerie. Il n'est donc pas vrai de dire que le concept est une image générique ; le visuel typographe entendant les mots n'a d'autre image, en sus du mot entendu, que la vision nette du mot entendu, sans rien de plus. Le *type auditif*, plus rare que les deux autres, ne se représente que des sons, sans accompagnement de la vision, soit des signes graphiques, soit des images concrètes. Les nominalistes du moyen âge, d'après lesquels le concept n'était qu'un *flatus vocis*, appartiendraient au type auditif. Cette hypothèse, que M. Ribot jette en passant, est beaucoup trop simpliste et enfantine comme explication d'un si grave débat. Quoi qu'il en soit, on constate que beaucoup de personnes pensent le général sans image générique; en fait d'images, il n'y a dans la conscience que celle du mot entendu. Il y a un fait encore plus décisif, si c'est

possible, contre l'explication du concept par une image concrète générique. Sur les 900 réponses recueillies, celle qui se rencontre le plus fréquemment est celle-ci : « Rien ». Pour le mot cause, la formule « Je ne me représente *rien* » forme 53 pour 100 du total des réponses.

Pour résumer cette enquête si intéressante, il faut rappeler quelle était la question et quelles ont été les réponses. On demandait: « L'idée générale pensée, lue ou entendue, a-t-elle quelque accompagement dans la conscience? » Voici la réponse : une image concrète, une vision typographique, une image auditive, *rien*. Dans le premier cas, les mots abstraits sont accompagnés d'une image concrète plus ou moins vague, plus ou moins précise ; elle peut être une image générique. Dans le deuxième cas, le signe graphique seul a accompagné le mot, et par conséquent on a pensé l'abstrait et le général sans l'image générique. Dans le troisième cas, il n'y a que l'image auditive, le mot entendu et rien de plus. La conclusion légitime et rigoureuse qui se dégage de cette enquête est celle-ci : on ne pense pas le général par des images génériques. Le concept ne saurait être ramené à une fusion d'images.

III

On se rapproche davantage du concept si, au lieu de s'en tenir aux dissociations et associations mécaniques et automatiques, on fait intervenir une opération mentale exclue par la théorie de la fusion, nous voulons dire l'*abstraction*. N'étant pas une somme, une addition d'images, le concept ne serait-il pas le reste d'une soustraction opérée par l'esprit sur les images ?

Ecartons d'abord comme impossible une première

manière de faire cette soustraction. On ne saurait soustraire une image d'une autre image pour en faire quelque chose d'abstrait et d'isolé représentant une propriété à part. Il n'est pas possible de retrancher d'un son, par exemple, l'image de la hauteur pour la considérer à part de son intensité et de son timbre. Isoler ainsi la hauteur du son, ce serait la dégager de son individuation ; mais par quel moyen obtenir ce dégagement ? Supposez que vous ayez extrait de l'image complexe de son l'image de la hauteur, c'est-à-dire du nombre seul des vibrations, la hauteur marquée en musique par le *sol*. La hauteur ainsi isolée et représentée par une image, comparez tous les autres sons que vous entendez, et sur chaque *sol* faites la même soustraction; au milieu d'une diversité de timbre et d'intensité, vous isolez un caractère commun, celui d'avoir telle hauteur. L'image abstraite du *sol* représentera tous les sons de même hauteur, et par conséquent une classe.

Il y a là deux remarques à faire. Si, par cette abstraction opérée sur l'image, on entend la représentation d'une qualité indépendamment de tout *substratum*, l'imagination est incapable de la faire, et nous aimons à répéter avec Hume l'axiome si vrai dans la sphère du sensible, sensations ou images : « Si c'est absurde en fait et en réalité, ce doit être absurde également en idée. » Hume entendait par idée l'image, et il est absurde de supposer que ce qui dans la nature est concret, déterminé, soit abstrait et général dans l'imagination ; à ce point de vue, les synthèses faites par les facultés sensibles ne sont pas plus décomposables que les synthèses de la nature. Dans un son, la hauteur, l'intensité, le timbre, constituent trois caractères essentiels, inséparablement associés dans la nature; de même dans l'imagination. Si l'abstrac-

tion signifie seulement qu'on saisit un élément d'un tout complexe sans tel autre avec lequel il est associé, il faut, pour qu'elle soit possible, que les éléments ne soient pas liés par une *association inséparable;* dans l'exemple choisi, l'imagination n'arrive pas à se représenter la hauteur du son sans l'intensité. De plus, comme nous l'avons déjà remarqué, cette sorte de dissociation ne mérite pas, à proprement parler, de porter le nom d'abstraction. L'image ainsi abstraite représente une qualité rapportée à un *substratum* individuel et concret ; c'est l'abstrait-concret de la sensation.

Mais il y a un autre procédé d'abstraction et de soustraction. Au lieu d'isoler une image d'une autre, ce qui est impossible, on isolerait dans une image un côté, un aspect, non pas physiquement, mais par quelque opération mentale. Par exemple, dans l'image complexe d'un son on ne soustrairait pas la hauteur au moyen d'une image qui en serait l'extrait, mais on lui accorderait une *attention* privilégiée; le timbre et l'intensité seraient sans doute imaginés et présents dans le champ de la conscience, mais très vaguement et très faiblement; l'attention se concentrerait seulement sur la hauteur et fournirait ainsi à la connaissance la représentation d'un caractère abstrait, substitut de la classe. Un terme abstrait et général fixerait l'attention sur cette partie abstraite et générale de l'image.

Comme cette théorie de l'asbtrait et du général par l'attention est très en faveur chez nos modernes psychologues, il convient de l'exposer plus longuement et de rechercher si au moyen de ce *processus* le concept ne se confondrait pas au fond avec l'image. Stuart Mill, en particulier, admet cette nouvelle méthode d'abstraction et de généralisation. Le logicien

de l'École anglaise l'a exposée en différents endroits de ses livres et particulièrement dans son *Système de Logique* (t. I, ch. VII; t. II, ch. II), lorsqu'il disserte longuement de la nature de la classification, des cinq prédicables, de l'abstraction et de la formation des concepts. Cependant ce n'est pas principalement dans la Logique que nous chercherons sa pensée, mais plutôt dans un autre de ses livres qui est l'expression dernière de ses idées : *la Philosophie de Hamilton*. Stuart Mill nous y invite lui-même. « J'ai discuté, dit-il, plus complètement la question (abstraction et formation des concepts) dans le chapitre XVII de l'examen de la philosophie de sir William Hamilton, intitulé : *Théorie des Concepts ou Notions générales*, qui contient mes dernières vues sur ce sujet. » (*Loc. cit.*, t. II, ch. II, note 2, p. 193; 6e édition anglaise, 1866.) Ce chapître classique de la formation des concepts (*Philosophie de Hamilton*, ch. XVII, p. 358-390; trad. Cazelles, 1869) est difficile et embarassé, attendu qu'à l'exposition des idées d'Hamilton, S. Mill mêle ses idées propres; c'est un tissu compliqué dont il ne faut jamais échapper un fil, sous peine d'avoir à recommencer.

Hamilton parle un langage conceptualiste; au fond il est nominaliste et nie par voie indirecte l'existence distincte des concepts, comme Stuart Mill saura d'ailleurs le montrer. Il admet l'argument de Berkeley contre la possibilité des idées générales ou concepts, et l'appelle même un argument « irréfragable ». Dans la genèse ou formation des concepts Hamilton trouve quatre temps. « En premier lieu, dit-il, il faut que nous ayons une pluralité d'objets présentés ou représentés par les facultés subsidiaires. Ces facultés doivent fournir les matériaux bruts pour l'élaboration de la notion. En second lieu, ces objets sont comparés en-

semble par un acte de l'entendement, et leurs diverses qualités jugées semblables ou dissemblables. En troisième lieu, un acte de volition appelé attention concentre la conscience sur les qualités dont on reconnaît la similitude ; et cette concentration de la conscience sur ces qualités par l'attention, suppose que la conscience fait abstraction de celles qui ont été reconnues dissemblables et, à ce titre, mises de côté. En effet, le pouvoir de la conscience est limité, et sa clarté et sa précision sont en proportion de la simplicité et de l'unité de l'objet. L'attention et l'abstraction sont les deux pôles du même acte de pensée : comme les deux plateaux opposés d'une balance, l'un doit monter quand l'autre descend. En quatrième lieu, les qualités qui par comparaison sont jugées semblables, et par l'attention constituées à l'état d'objet exclusif de la pensée, sont déjà par ce procédé identifiées dans la conscience ; car elles ne sont jugées semblables qu'en tant qu'elles produisent en nous des effets qu'on ne peut distinguer les uns des autres. Pour être plus précis, on peut considérer la synthèse dans la conscience comme un quatrième temps de l'opération. Mais il faut se rappeler que les trois derniers temps au moins ne sont pas, en réalité, des actes distincts et indépendants, et ne sont distingués et énoncés que pour que nous puissions comprendre et décrire l'opération indivisible sous les aspects différents que nous pouvons envisager en elle. » (*Loc. cit.*, p. 370.)

D'après Hamilton, le concept, c'est-à-dire l'abstrait et le général, suppose et exige la mise en activité de plusieurs facultés ; la présentation des sens externes et la représentation des sens internes, ou des facultés subsidiaires, fournissent les matériaux. L'entendement compare ces matériaux et porte un jugement

sur les ressemblances et les différences; un acte de volonté appelé attention concentre la conscience sur les ressemblances et fait abstraction par le fait même des différences. Enfin ces ressemblances sont identifiées dans une synthèse consciente. L'acte de l'entendement qui compare et juge, l'acte de la volonté ou attention à ce qui a été jugé semblable, l'unité synthétique des ressemblances, tout cela pour Hamilton est une seule opération indivisible.

Tout d'abord, on est étonné de cette réduction à l'unité d'une opération qui paraît complexe ; on ne comprend pas qu'un acte de l'entendement comparant et jugeant soit le même acte que celui de la volonté concentrant l'intelligence sur le résultat du jugement. Que tout cela se fasse dans un même temps, d'une façon indivisible, on peut le comprendre ; mais qu'il n'y ait là en réalité qu'une seule opération, c'est inintelligible. Il est vrai que Hamilton parle un langage conceptualiste ; en réalité il n'est pas conceptualiste. Dans le langage, il distingue les facultés subsidiaires, l'entendement, la volonté, la conscience; au fond, l'entendement et la volonté sont des facultés réductibles entre elles et réductibles aussi aux sensations et aux images. Examinons, en effet, la nature du concept obtenu par l'attention abstractive. L'objet du concept est constitué par les ressemblances, unifiées dans la conscience après le travail de l'entendement et l'attention de la volonté. Ces ressemblances ou attributs ne sont pas un objet à part, absolu. « Nous ne les concevons pas, dit Stuart Mill, nous ne les pensons pas, nous ne les appréhendons pas comme chose à part, mais seulement comme formant, par leur combinaison avec beaucoup d'autres attributs, l'idée d'un objet particulier. Mais, tout en les concevant comme partie d'un agrégat plus grand, nous

avons le pouvoir de fixer notre attention sur eux, au point de négliger les autres attributs avec lesquels nous concevons qu'ils sont combinés. Tant que dure effectivement la concentration de l'attention, si elle est assez intense, nous pouvons temporairement ne pas avoir conscience de certains des autres attributs, et nous pouvons, pour un peu de temps, n'avoir présents à notre esprit que les attributs qui constituent le concept. Toutefois, en général, l'attention n'est pas aussi exclusive et laisse place dans la conscience pour d'autres éléments de l'idée concrète, quoique la conscience de ces éléments soit faible, en raison de l'énergie, de l'effort de concentration. » (*Loc. cit.*, p. 371.) Le concept n'a donc pas d'objet à part, absolu ; les attributs qui le constituent ne peuvent être conçus à part des autres attributs d'un même objet ; cependant, grâce à la concentration de l'attention, nous pouvons, pour un temps, n'avoir conscience que des attributs qui composent le concept. « En conséquence, à proprement parler, ajoute S. Mill, nous n'avons pas de concepts généraux ; nous n'avons que des idées complexes d'objets au concret ; mais nous pouvons porter exclusivement notre attention sur certaines parties de l'idée concrète. » Voilà donc la nature du concept, tel qu'il nous a été donné par l'attention. C'est une partie d'une idée concrète complexe, et, pour dépouiller tout langage conceptualiste, c'est une partie d'image, un côté, un aspect.

On se demande comment l'esprit pourra penser avec suite, enchainer ses méditations et ses raisonnements relatifs à un concept qui ne jouit pas d'une existence distincte, qui n'est qu'une partie de l'idée concrète. Ce travail se comprend avec des concepts possédant une existence propre et isolée, mais avec de tels concepts ! Heureusement que les signes et,

parmi les signes, les noms viennent à notre secours pour permettre à l'esprit de suivre sans confusion la trame de ses raisonnements sur un concept. Voici comment s'exprime Hamilton lui-même : « Une fois ainsi formé par abstraction des qualités semblables d'avec les qualités non semblables des objets, le concept retomberait dans la confusion et l'infini d'où l'esprit l'a évoqué, si un signe verbal qui le fixe et le ratifie ne le rendait permanent pour la conscience. » (*Loc. cit.*, p. 372.) Le signe verbal fixe les attributs ou objet du concept. Nous créons une association artificielle entre ces attributs et une combinaison de sons articulés. En entendant le mot, il s'élèvera dans notre esprit l'idée d'un certain objet possédant ces attributs ; et dans cette idée les attributs seuls notés par le mot seront suggérés vivement à l'esprit, tandis que la conscience que nous aurons du reste de l'idée concrète demeurera faible ou même nulle. Le nom a par conséquent deux fonctions à remplir, celle d'éveiller une image concrète et celle d'exciter l'attention sur une partie seulement de cette image. Comme il n'est associé directement qu'à cette partie de l'image, il peut évoquer indifféremment toutes les images qui ont cette partie commune. « L'association de cette série particulière d'attributs avec un mot donné c'est, dit S. Mill, ce qui les lie ensemble dans l'esprit, par une attache plus forte que celle qui les associe au reste de l'image concrète. Pour parler le langage de Hamilton, cette association leur donne une unité dans la conscience. Ce n'est que lorsque cette association est accomplie que nous possédons ce que Hamilton appelle un concept, et voilà tout le phénomène mental impliqué dans le concept. » (*Loc. cit.*, p. 373.)

Stuart Mill expose ensuite les idées de Mansel, son principal adversaire. Mansel, disciple de Hamil-

ton, va plus loin que son maître ; il soutient la nécessité du langage non seulement pour conserver, mais même pour former les concepts. Car les concepts sont en dehors de l'espace et du temps, condition nécessaire pour représenter simultanément des individus semblables. Or, pour s'élever au-dessus de l'espace et du temps, il faut des symboles. Mansel et Hamilton essayent au moyen de signes verbaux de faire au concept une existence distincte et abstraite ; c'est un moyen indirect et honteux de restaurer le conceptualisme.

Stuart Mill est plus franc. Si le concept n'existe pas comme objet distinct et indépendant de pensée ; s'il n'est jamais qu'une partie d'image concrète et s'il n'y a rien qui la distingue des autres parties en dehors d'une somme d'attention qui lui est garantie par l'association spéciale à un nom, est-il correct de dire que nous pensons au moyen de concepts? Non assurément, et nous sommes de l'avis de Stuart Mill. L'attention ne fera jamais que l'objet du concept ait une existence à part. Sans doute, l'attention n'est pas pour Hamilton, comme pour James Mill par exemple, un mode de la sensation ; Hamilton et S. Mill reconnaissent l'activité intérieure dont l'attention est une fonction spéciale. Malgré cela, l'attention, à moins d'abuser du mot, n'a d'autre effet que de faire mieux voir l'objet. Elle ne change rien aux conditions des phénomènes observés. Dans les sciences de la nature elle vient en aide à l'observation pour remarquer les faits et distinguer ce qu'il y a en eux d'intéressant. Dans le monde de la conscience, elle joue un rôle analogue : « L'attention, dit très bien Hamilton, est à la conscience ce que la contraction de la pupille est à la vue ; elle est à l'œil de l'esprit ce que le microscope ou le télescope est à l'œil du corps. La faculté

de l'attention n'est donc pas une faculté spéciale, c'est simplement la conscience agissant sous la loi de limitation à laquelle elle est soumise. » (William Hamilton, *Lectures on metaphysics*, vol. I, lect. XIV.) Elle est une lunette mise à l'œil de la conscience pour recueillir une lumière plus abondante. D'une façon plus générale et plus profonde, l'attention est un mode particulier d'activité que toute faculté possède à l'état latent et disponible, ce que les scolastiques appellent très bien un *conatus*. L'activité interne peut se concentrer dans une faculté pour lui faire produire avec plus d'intensité et de perfection des opérations qui lui sont d'ailleurs connaturelles. Mais cette source centrale d'énergie aura beau se porter tout entière sur un point plutôt que sur un autre, elle n'y créera rien. La conscience en se concentrant avec plus de force sur tels caractères d'une image les saisira sans doute mieux; mais après, il n'y a rien de plus qu'avant. L'attention ne crée rien; on pourrait l'appeler un épiphénomène, en ce sens qu'elle intervient dans la production d'une image, d'un concept, d'une volition, d'un sentiment et en général de tout phénomène soumis de quelque façon à la volonté. Ne faisant que renforcer l'action native de la faculté en la portant sur la partie de l'image éclairée, elle est incapable de diviser et d'abstraire, de façon du moins à donner au concept une existence absolue et distincte de l'existence même de l'image. S. Mill, qui admet le *processus* de Hamilton, conclut très légitimement des prémisses posées qu'il n'y a point de concepts à proprement parler. D'après lui, le concept ne serait qu'une portion d'image obtenue par l'attention et légalisée par un nom général ; en d'autres termes, le concept est une image. Nous n'attaquons pas cette conclusion : « le concept est une image » ;

jusqu'ici nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est que l'image, abstraite à la façon de S. Mill et de Hamilton, n'explique pas le concept Cette image est une représentation complexe concrète dans laquelle certains caractères sont mis en relief; mais ces caractères ne laissent pas d'être concrets, singuliers et individuels, rapportés à un *substratum* déterminé. L'image d'un triangle constitue une représentation complexe; si vous portez votre attention sur tel élément concret du triangle, il sera saisi avec plus de force, mais il sera quand même singulier et individuel, d'un degré très précis de quantité. Il est facile de donner une expression schématique à l'abstrait qui résulte de l'attention. Considérons un objet comme une somme de qualités et représentons chacune de ses qualités par des lettres. Nous aurons : $a + b + c + d + e = o$. Si j'examine une qualité seulement, la couleur, par exemple, représentée par a, j'obtiens : $a = o - (b + c + d + e)$. Je saisis nettement a, tandis que $(b + c + d + e)$ constitue un résidu, quelque chose de vague, subconscient, qu'on pourrait représenter par x; de telle sorte que j'ai dans ma conscience $a + x$. L'abstraction, dit Schmidkunz, qui admet la théorie de l'attention, est un renforcement psychologique; l'abstrait, c'est le concret avec un nouveau groupement, le concret augmenté en intensité et diminué en quantité. Or, cet abstrait inférieur n'a, comme on l'a démontré, rien de commun avec l'abstrait supérieur qui fonde le général, l'universel. Il est vrai que S. Mill fait intervenir, comme Hamilton, un signe verbal, un terme général et abstrait. Mais après avoir réfuté avec S. Mill la théorie de l'attention, en tant que Hamilton la fait servir à prouver l'existence distincte des concepts, il n'est pas nécessaire de montrer que le nom ne peut

à lui seul créer cette existence. De plus, nous avons vu que, prise au sens de S. Mill, l'attention est impuissante à former un véritable abstrait. Le terme général se trouve par conséquent seul en face d'un abstrait-concret, et, pour parler un franc langage comme l'entend Stuart Mill, le nom général et abstrait joint à une image particulière et concrète paraît être le seul moyen d'expliquer le concept. Mais nous sommes en présence d'un nouveau problème qu'il faut envisager dans toute son ampleur.

CHAPITRE III

NOMS ET CONCEPTS

I. Le concept ne consiste pas en un nom abstrait et général joint à des images particulières par l'*habitude*. — Exposé et examen de la théorie de Hume.

II. Il n'est pas davantage ce nom abstrait et général joint à des images particulières par la *tendance*. — Exposé et examen de la théorie de Taine.

I

Jusqu'ici nous avons d'abord considéré les images en elles-mêmes et à part les unes des autres ; nous n'en avons point trouvé qui fussent proprement abstraites et générales. Elles ont été ensuite groupées et soumises à un travail chimique de fusion réglé par les grandes lois de l'association ; il en est résulté une image composite, vague et confuse, circonscrite dans le temps et dans l'espace. A l'addition nous avons fait succéder la soustraction. L'activité interne, sous la forme de l'attention, n'a pas mieux réussi à revêtir l'image de caractères abstraits et généraux, à démêler dans un tout complexe un élément abstrait : la portion d'image sur laquelle se fixe l'attention n'est pas mise à part de la portion, dont elle se détourne et qu'elle ne voit que vaguement, d'une conscience distraite. En résumé, l'image est concrète et individuelle. Mais le nom auquel elle est associée est abstrait et général. Dans la grande famille des noms, les noms communs placent les attributs qu'ils expriment au-dessus des conditions concrètes et in-

dividuelles de l'espace et du temps. Ce simple nom, la rose, est le substitut de toutes les roses actuelles ou possibles; il s'applique également aux roses blanches et aux roses thé, aux roses des jardins et aux roses des champs à celles d'hier, à celles d'aujourd'hui et à celles de demain. L'image de la rose en général n'est qu'un mot, un pur *flatus vocis*. Mais les mots ne sont pas liés exclusivement à telle ou telle image, comme l'ont très bien remarqué Hamilton et Stuart Mill. Ils ont sur les images l'avantage de l'impartialité. « Ils n'ont pas, dit M. Victor Egger, de sympathie particulière pour telle ou telle partie du genre; chargés de le représenter tout entier, ils s'acquittent de leur tâche avec indifférence et ponctualité; le mot est au service de la pensée comme un employé modèle, docile à ses chefs, exact à l'ouvrage, inaccessible à la faveur; telles sont les qualités du signe parfait; le mot seul les possède. » *(La Parole intérieure*, ch. VI, p. 254.) Grâce à ce pouvoir merveilleux du signe verbal, l'image, qui par nature est concrète et particulière, ne pourrait-elle pas acquérir une plus haute importance fonctionnelle, celle de représenter, sous forme abstraite et générale, tous les individus d'un genre, d'une espèce ou d'une classe?

C'est ce que pense Hume, le célèbre démolisseur des entités abstraites. Il commence par un dilemme, dont la force doit décider de la nature de ces idées abstraites qui ont fourni tant de spéculations aux philosophes. L'idée abstraite d'un homme représente des hommes de toutes les grandeurs et de toutes les qualités; or, cela n'est possible que de deux manières: ou bien cette idée représente toutes les grandeurs possibles, toutes les qualités possibles, ou bien elle n'en représente aucune particulière. Cette dernière hypothèse est déclarée absurde, et son absur-

dité nous paraît prouvée, comme nous l'avons déjà remarqué, dans une théorie de la connaissance, où les idées ne sont que des images faibles laissées par les impressions. Dans son introduction au *Traité de la Nature humaine*, qu'il a traduit de concert avec M. Renouvier, M. Pillon reproche une contradiction à Hume. Celui-ci aurait accordé à l'esprit la faculté d'abstraire et il aurait nié en même temps la possibilité des idées abstraites. Ce que Hume admet, c'est que l'imagination a le pouvoir de distinguer les éléments des idées complexes correspondant aux impressions complexes, qu'elle n'a pas de peine à opérer une séparation partout où elle saisit une différence ; contrairement à la mémoire, « l'imagination, dit Hume, n'est pas condamnée à maintenir l'ordre et la forme des impressions primitives » (Hume, *Traité de la Nature humaine*, Ire partie, sect. VII, p. 19) ; et un peu plus loin il parle de « la liberté de l'imagination de transposer et d'intervertir ses idées ». (*Loc. cit.*, p. 20.) La preuve, c'est la fable, le roman ; la nature y est en pleine confusion ; on ne parle que de chevaux ailés, de dragons féroces, de géants monstrueux. Pour produire une séparation il faut, d'après Hume, que l'imagination saisisse des différences. Or, nous ne pouvons admettre que l'imagination, faculté organique et matérielle, trouve des différences entre la longueur précise de la ligne et la ligne même, ni entre le degré précis de quantité ou de qualité et la quantité ou la qualité elle-même. A notre avis, Hume ici raisonne très bien, et son sensationnisme est très logique.

Mais comment expliquer que les choses se passent comme s'il n'y avait pas que des sensations, comme s'il y avait des idées proprement dites, de l'universel ? c'est la seconde partie du dilemme : « Bien que la

capacité de l'esprit ne soit pas infinie, nous pouvons cependant embrasser dans une notion tous les degrés possibles de quantité et de qualité, de telle sorte au moins que cette notion, quoique imparfaite, puisse servir à toutes les fins de la réflexion et de la conversation. » (*Loc. cit.*, p. 30.) Hume hasarde une explication au sujet de laquelle il avoue ses doutes et son incertitude. Il place surtout sa confiance dans les trois arguments relatifs à l'impossibilité des idées abstraites selon la commune méthode de les expliquer, et il dit ingénument qu'il n'y a évidemment pas d'autre système que celui qu'il propose.

Quel est donc ce système ? Pour bien le saisir, une grande attention devient nécessaire ; car si Hume est toujours ardu et hérissé, il l'est surtout lorsqu'il essaye de construire après avoir détruit ; il avoue lui-même son embarras et ses difficultés dans le cas présent.

Les images sont en elles-mêmes et par nature concrètes, individuelles, particulières ; il n'y a point d'images abstraites au sens strict du mot : c'est un point définitivement acquis. Mais, d'après Hume, les images peuvent devenir *générales dans leur représentation*. « L'image qui existe dans notre esprit n'est jamais que d'un objet particulier, quoique le raisonnement en fasse la même application que si elle était universelle. » (*Loc. cit.*, p. 32-33.) Comment donc une idée, c'est-à-dire une image, qui est singulière et particulière en elle-même, peut-elle devenir générale dans sa représentation ? C'est grâce au pouvoir magique d'un signe verbal. « Une idée particulière, dit Hume un peu plus loin, devient générale en étant jointe à un terme général. » (*Loc. cit.*, p. 36.) Tout cela demande à être expliqué. Pour Hume comme pour Hamilton et Stuart Mill, le général résulte d'une

comparaison qui dans le rapprochement de divers objets découvre des points de similitude et des points de disparité. Nous appelons tous ces objets d'un même nom, en vertu de leur similitude, quoiqu'ils diffèrent à d'autres points de vue. On pourrait dire qu'il y a là aussi un phénomène d'attention concentrant la conscience sur les similitudes ; le mot noterait et en quelque sorte légaliserait cette ressemblance. « Lorsque nous avons trouvé une ressemblance entre plusieurs objets qui se présentent souvent à nos yeux, nous leur appliquons à tous le même nom, quelque différence que nous puissions observer dans les degrés de leur quantité et qualité, et en général quelles que soient les différences qui paraissent entre eux. » (*Loc. cit.*, p. 33.)

Ces quelques lignes paraissent très claires au premier abord ; au fond, elles renferment une impossibilité. Est-il facile de comprendre que l'esprit comparant différents objets qui lui sont présentés, et retrouvant en eux un point de ressemblance, une note commune, leur donne un même nom en raison de cette commune ressemblance ? Oui, dans une théorie où il y a des facultés spirituelles ; non, dans une hypothèse qui réduit la connaissance à un double rythme d'états psychiques, impressions et idées dérivées de ces impressions. Nous reconnaissons avec Hume ce qu'il appelle la liberté de l'imagination transposant et intervertissant les idées ou images. Ce que nous ne comprenons pas, c'est qu'elle puisse saisir dans une pluralité d'objets une ressemblance en vertu de laquelle nous donnons un même nom, un nom général à tous ces objets. Qu'une faculté sensible et organique puisse percevoir des attributs semblables et les distinguer des attributs dissemblables, c'est là une vérité indiscutable, quoi qu'en aient dit MM. Ra-

bier et Brochard contre Stuart Mill et Alexandre Bain, à propos de l'association par ressemblance. (M. Pillon a réfuté MM. Rabier et Brochard; M. Rabier a répondu en lui faisant des concessions [*Critique philosophique*, 1re année, nouvelle série, 1885].) L'animal, lui aussi, a l'aperception des ressemblances et des différences; il ne confond pas une sensation avec une autre, il l'apprécie même et la juge, sous forme sensible et particulière, bonne ou mauvaise, utile ou nuisible. Chez l'homme comme chez l'animal, ces aperceptions ou intuitions sensibles sont concrètes et individuelles. Elles ne constituent pas des connaissances de la ressemblance en tant que ressemblance, de la différence en tant que différence; en d'autres termes, les sens internes saisissent la ressemblance, mais nullement la raison de ressemblance ; ils apprécient ce qui est utile ou nuisible, et cela par un jugement sensible précédé d'une comparaison sensible ; mais ils ne connaissent pas la raison d'utile et de nuisible; les raisons des choses leur échappent complètement et ils sont d'autant plus aveugles, dirait-on, sous le rapport de l'abstrait et de l'universel, qu'ils sont clairvoyants sous le rapport du concret et de l'individuel. S'il y a dans le cerveau des synthèses et des analyses qui n'existent pas dans la nature, si le cerveau compose et divise des images, les connaissances sensibles n'atteignent pas les raisons des choses, mais simplement les choses mêmes dans leur état de concrétion, de singularité, dans leur « gangue », comme dirait Taine. Aussi le langage de l'animal est-il instinctif, spontané, correspondant à ses états subjectifs; il n'a pas le langage des mots qui lui permettrait d'exprimer par un seul signe toute une multitude d'objets semblables; d'ailleurs, il n'en a pas besoin, puisqu'il ne détache jamais

sa connaissance des formes sensibles et individuelles ; seule la connaissance abstraite est au-dessus des conditions individuelles, et exige un nom abstrait. Dans l'hypothèse de Hume, nous regardons comme inintelligibles ces premières opérations mentales de la comparaison, du jugement de la similitude, de l'imposition d'un nom. Nous y admettons, sous forme sensible et concrète, la comparaison et le jugement; mais comment serait-il possible d'exprimer par un nom commun une similitude qui n'est que matériellement perçue ?

Hume a bien vu cela, aussi prend-il un biais; il fait intervenir l'*habitude* d'appliquer un même nom à plusieurs objets en vertu de la ressemblance : « Quand nous avons acquis, dit-il, une habitude de ce genre, il suffit d'entendre ce nom pour que l'idée de l'un de ces objets se réveille et que l'imagination le conçoive avec toutes ses particularités et proportions. » (*Loc. cit.*, p. 33.)

Ainsi donc, la comparaison et le jugement des ressemblances au milieu des différences, sont de nature concrète et singulière. Le nom n'exprime pas la similitude comme qualité abstraite et générale. Aussi n'en réveille-t-il pas en nous le représentant intérieur, le substitut, le concept; mais seulement une idée individuelle, c'est-à-dire une de ces nombreuses images auxquelles l'habitude l'a associé; cette image est rappelée sous sa forme concrète, « avec toutes ses particularités et proportions ».

Là ne se borne pas la fonction du nom; outre la reviviscence des images individuelles, il produit encore la reviviscence de l'*habitude*, et c'est ce qui explique pourquoi les autres images de la classe sont évoquées. « Comme le même mot est supposé avoir été fréquemment appliqué à d'autres individus, diffé-

rents sous plusieurs rapports de cette idée qui est immédiatement présente à l'esprit, le mot, n'étant pas capable de réveiller l'idée de tous ces individus, ne fait que toucher l'âme, s'il m'est permis de parler ainsi, et réveille cette habitude que nous avons acquise en les considérant. Ils ne sont pas réellement et en fait présents à l'esprit, ils ne le sont qu'en puissance; nous ne nous les figurons pas tous distinctement dans l'imagination, mais nous nous tenons prêts à contempler quelques-uns d'entre eux, si nous y sommes poussés par un dessein ou une nécessité présente. Le mot suscite une idée individuelle en même temps qu'une certaine habitude; et cette habitude produit telle autre idée individuelle où nous pouvons avoir occasion de nous fixer; mais comme la production de toutes les idées auxquelles le nom peut être appliqué, est, dans la plupart des cas, impossible, nous abrégeons ce travail, le bornant à une considération plus partielle, et nous ne trouvons que peu d'inconvénients à donner ce travail abrégé pour base de notre raisonnement. » (*Loc. cit.*, p. 34.) Le nom commun est donc en rapport avec les idées particulières au moyen de l'habitude; celle-ci les contient toutes en puissance. Le nom, en touchant l'âme, comme s'exprime Hume, réveille l'habitude qui passe à l'acte avec quelques images de la classe, non pas avec toutes, cela est impossible; ainsi l'idée particulière « devient générale en étant jointe à un terme général qui, en vertu d'une liaison habituelle, est en rapport avec plusieurs autres idées individuelles et les rappelle facilement à l'imagination. » (*Loc. cit.*, p. 36.)

Ce pouvoir de suggestion que possède l'habitude sur les images d'une classe, explique non seulement comment l'idée particulière est générale dans sa re-

présentation, mais encore comment nous raisonnons. Puisque, d'après notre auteur, nous n'avons pas de représentants intérieurs du général, puisque nous raisonnons toujours avec des idées particulières, il s'ensuit que l'erreur serait facile si en même temps que nous raisonnons sur une image, nous n'avions pas présentes en nous par la suggestion de l'habitude les autres images particulières. Le mot de triangle réveille immédiatement l'image d'un triangle particulier; supposons que ce soit la représentation d'un triangle équilatéral. A cause de l'habitude que nous avons d'appliquer ce mot à d'autres triangles, ceux-ci sont en puissance, dans la puissance de l'habitude, d'où ils seront évoqués on ne sait trop comment. Après avoir raisonné sur le triangle équilatéral évoqué par le terme général, si je veux conclure que les trois angles d'un triangle sont égaux les uns aux autres, aussitôt et pour empêcher cette conclusion les autres triangles particuliers scalènes et isocèles, que j'avais d'abord laissés de côté, viennent protester et réclamer leurs droits. « Si l'esprit, dit Hume, ne suggère pas toujours ces idées à l'occasion, cela vient de quelque imperfection dans ses facultés : et telle est souvent la source du faux raisonnement et des sophismes. En d'autres occasions, l'habitude est plus entière et il est rare que nous nous jetions dans ces erreurs. » (*Loc. cit.*, p. 34.) Quand l'habitude est entière et parfaite, nous pouvons joindre une même idée particulière à plusieurs mots, sans qu'il y ait confusion. Par exemple, l'idée de triangle équilatéral peut nous servir pour parler d'une figure, d'une figure rectiligne, d'une figure régulière. Ces différents termes sont toujours associés à la même idée de triangle équilatéral. Or, comme ils reçoivent une application plus ou moins étendue, ils excitent leurs

habitudes particulières et tiennent ainsi l'esprit en garde contre toute méprise.

D'après Hume, nous pensons avec des images, nous raisonnons avec des images; elles s'organisent à cet effet de diverses façons sous la baguette magique de l'habitude. Nous avouons ne pas bien saisir la nature de cette habitude. Hume lui-même ne peut dire clairement en quoi elle consiste; et, après nous avoir exhortés à renoncer à la recherche de l'explication des causes ultimes de nos actions, il essaye seulement par quelques analogies de contenter notre désir de savoir. A un enfant qui récite sa leçon, il suffit d'entendre un mot pour continuer son exercice de mémoire interrompu; le mot réveille l'habitude. Dans nos raisonnements, il est rare que nous expliquions tout le fond des idées. Il y a des mots dont nous faisons usage sans aller jusque dans les profondeurs de l'idée. Cependant l'habitude que nous avons prise d'attribuer certaines relations aux idées suit encore les mots et nous empêche de nous tromper. La suggestion des idées particulières par les termes généraux se fait, en raison de l'habitude, avec une admirable facilité, à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles. « L'imagination court d'une extrémité de l'univers à l'autre, rassemblant les idées qui se rapportent à tel ou tel sujet. On dirait que le monde intellectuel des idées est tout entier à la fois soumis à notre vue et que nous ne faisons qu'y prendre ce qui convient le mieux à notre dessein. Il ne peut cependant y avoir de présent que ces idées mêmes qui sont ainsi rassemblées par une sorte de faculté magique que les derniers efforts de l'entendement humain ne peuvent expliquer. » (*Loc. cit.*, p. 37-38.)

Ce qui résulte le plus clairement de toutes ces

explications, c'est que les images deviennent générales grâce à une habitude et à un terme général. Quant à cette habitude qui renferme toutes les images et à laquelle le nom correspond, elle reste quelque chose de très obscur.

D'abord, Hume aurait dû nous dire comment nous avons pris l'habitude d'appliquer un même signe verbal à des objets à la fois semblables et différents. Dans la théorie conceptualiste, on comprend que les objets dont on saisit la raison de similitude soient notés par un terme commun, et qu'on se forme l'habitude de leur appliquer un même signe. Le nom commun est le substitut de quelque chose de général qu'il évoque dans l'esprit, quand il est entendu. Il n'est pas directement en rapport avec chacune des idées particulières, mais avec ce représentant intérieur dont il est l'expression extérieure. Dans la théorie de Hume, au contraire, le terme général étant en rapport avec les idées particulières au moyen de l'habitude d'appliquer un même nom à différents objets particuliers, on ne comprend pas que le nom soit un substitut général représentant indifférement tous les cas particuliers, et que la chose substituée, d'où il devrait tirer ses caractères, ne soit pas générale et abstraite. Dans ces conditions, l'usage des termes généraux devient inintelligible ; on ne devrait se servir que de noms particuliers et individuels, aussi nombreux que les choses mêmes. Si on n'arrive pas à abstraire la raison de similitude, à percevoir la ressemblance en tant que ressemblance, — et cela est impossible avec des facultés sensibles, il n'y a point d'images abstraites, comme l'ont très bien vu Berkeley et Hume, — les comparaisons qu'on institue entre des objets semblables sont concrètes, sensibles et particulieres comme celles que fait l'animal ; le langage

ou parole n'a plus sa raison d'être, et, en tout cas, la genèse des noms abstraits et généraux devient impossible. Comment noter par un signe commun des êtres ou des choses qui se ressemblent sous un rapport et diffèrent sous un autre, si je ne puis dans la considération des ressemblances faire abstraction des différences? Cette notation des êtres ou des choses par des noms abstraits et généraux suppose nécessairement qu'on a mis les ressemblances à part des différences; ce que Hume a déclaré impossible. Après avoir nié l'abstraction dans les images — et en cela il a eu raison — et avoir rejeté toute abstraction qui dépasserait l'ordre sensible, Hume n'a d'abord donné aucun argument et s'est mis ensuite dans l'impossibilité d'expliquer la formation de cette habitude à laquelle il fait jouer un rôle si merveilleux. Les habitudes s'engendrent par la répétition des actes; or ici le premier acte est impossible, à savoir l'application d'un même terme à différents objets.

Mais supposons qu'il soit possible de former cette habitude. Qu'est-elle bien en elle-même? Elle paraît être quelque chose de potentiel d'abord, puisqu'elle n'est pas l'image actuelle, mais plutôt la possibilité réelle des images actuelles. Ensuite, elle est une virtualité, une énergie qui, grâce à la suggestion du terme général, devient successivement une actualité d'images. Ne pourrait-on pas dire que le nom évoque les images comme habitudes particulières et les fait passer à l'acte? Nous avons déjà reconnu que les images sont des habitudes ou dispositions fonctionnelles. Mais cela reviendrait à dire qu'entre les images et le nom il n'y a point d'intermédiaire, et Hume semble admettre cependant sous le nom d'habitude une réalité positive servant de lien et d'attache entre les images et le nom. Aussi bien, ces ha-

bitudes particulières, résidus de sensations particulières, comment pourraient-elles s'accorder avec le nom général et abstrait ? Dira-t-on qu'entre ces habitudes particulières ou images d'un côté et le terme général de l'autre il y a une habitude générale, commune à toutes les images, substitut de toute la classe auquel répondrait le nom ? Ce serait rétablir par une voie détournée l'existence des concepts, et nous demanderions à Hume l'acte de naissance de cette habitude générale. L'habitude dont parle le philosophe anglais ne peut être qu'une habitude particulière. La difficulté insurmontable qui fait rejeter encore cette nouvelle interprétation, c'est qu'il y a une antinomie entre cette habitude particulière et le terme général. Celui-ci n'est qu'un traducteur, un répétiteur à l'extérieur, un substitut, un pur signe. Or, il doit y avoir un rapport très intime et comme un couple entre le signe et la chose signifiée, entre le substitut et la chose substituée, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le texte et la traduction. Le signe verbal exprime l'abstrait, le général ; il faut donc qu'il y ait de l'abstrait et du général. C'est ce que n'explique pas l'hypothèse de Hume. L'image particulière jointe à un terme général au moyen de l'habitude ne remplace pas le concept. Au lieu de devenir générale, l'image reste ce qu'elle est par nature particulière; le nom devient inexplicable dans sa genèse et dans son rôle; l'habitude enfin, dont on ne voit pas d'ailleurs la possibilité de formation, est inintelligible.

II

Taine a repris, en la rajeunissant et en la modifiant, la théorie de Hume. Il donne, lui aussi, une

très grande importance aux termes généraux. Quant à l'*habitude* ou trait d'union qui sert à lier les images particulières et les noms abstraits et généraux, elle est remplacée par la *tendance*. Ce qui chez Hume s'appelle impression et idée est appelé par Taine sensation et image. L'un et l'autre expliquent le concept par l'association d'une image avec un nom général et abstrait.

Comme Hume, Taine distingue soigneusement le concept de l'image et l'image du concept. Il n'admet point d'images abstraites dans le sens du concept. L'image est quelque chose de vague, de flottant; le concept est fixe, précis, correspondant à une qualité abstraite et générale exprimée par le nom. Le nom est d'abord un signe, un substitut; il forme un *couple* avec la chose signifiée ou substituée. Taine a vu cela plus nettement que Hume. Ensuite, le nom a une place à part dans la grande famille des signes, il forme un couple d'une espèce nouvelle. Car le terme, dont il est le substitut, ne peut être soumis à l'expérience des sens et échappe à la connaissance sensible. Sa nature, en effet, est d'être abstrait et général, deux caractères qu'il communique au nom auquel il est joint. Il est abstrait ; car ce n'est pas un individu, un tout : ce n'est que le fragment et la portion d'un tout. De plus, cet *extrait* est commun à tous les individus d'un groupe. A ce double titre, il ne saurait entrer dans le domaine de la connaissance sensible ; il résulte d'un artifice de l'esprit et les sens ne sauraient le représenter. Le nom se trouve en relation avec lui seul ; c'est même de lui qu'il tient ses deux caractères d'abstrait et de général. Lorsque nous entendons un nom abstrait et général, c'est cette qualité abstraite et générale qui est éveillée, bien qu'elle soit accompagnée, surtout si on emploie

la réflexion ou l'attention, d'une certaine image fuyante et mobile, confuse comme l'image composite de Huxley. (Taine, *De l'intelligence*, t. I, Ire partie ; livre Ier, ch. II, p. 33-36. Cf. t. II, IIe partie ; livre IV, ch. I, p. 260. 5e édition, 1888.)

Cela nous paraît très juste. Nous n'avons point d'idées pures, de concepts purs ; le terme abstrait et général est le substitut d'une qualité abstraite et générale, mais ce couple ne va jamais sans l'accompagnement de quelque image. Or, remarque très bien Taine, entre cette image suggérée par le nom commun et l'extrait ou qualité abstraite dont il est le substitut, il y a un abîme. L'image est fuyante, tandis que la qualité est représentée d'une façon si nette, si précise, qu'on peut souvent en donner une définition. « Un myriagone, dit Taine, est un polygone de dix mille côtés. Impossible de l'imaginer, même coloré et particulier, à plus forte raison, général et abstrait. Si lucide et si compréhensive que soit la vue intérieure, après cinq ou six, vingt ou trente lignes, l'image se brouille et s'efface ; et cependant ma conception du myriagone n'a rien de brouillé ni d'effacé ; ce que je conçois, ce n'est pas un myriagone comme celui-ci, incomplet et tombant en ruines, c'est un myriagone achevé et dont toutes les parties subsistent ensemble ; j'imagine très mal le premier et je conçois très bien le second ; ce que je conçois est donc autre que ce que j'imagine et ma conception n'est point la figure vacillante qui l'accompagne. Mais d'autre part cette conception existe ; il y a en moi quelque chose qui représente le myriagone et qui lui correspond exactement. En quoi donc consiste ce représentant intérieur, ce correspondant exact, et qu'y a-t-il en moi, lorsque par le moyen d'un nom général que j'entends, je pense une qualité com-

mune à plusieurs individus, une chose générale, bref un caractère abstrait ? (*Loc. cit.*, p. 37, 60. Cf. t. II, p. 260.)

La question est nettement posée. Puisque ce que je conçois est tout autre que ce que j'imagine, en quoi consiste ce représentant intérieur distinct de l'image ? Est-ce au moyen des concepts que nous pensons les caractères abstraits et généraux des choses ? La conclusion légitime et rigoureuse semblerait l'exiger.

Il n'en est rien. Taine est disciple de Hume ; toutes nos perceptions se ramènent, d'après lui, à deux grandes catégories, les sensations et les images. Or, comme il l'a très bien observé, il n'y a point de sensations ni d'images proprement abstraites et générales, et les caractères abstraits et généraux des choses ne sont pas du ressort de l'expérience des sens. Avec cette hypothèse métaphysique de la réduction de l'intelligence aux sens, la seule conclusion possible, quoiqu'elle soit contraire aux remarques faites plus haut, est la même que celle de S. Mill et de Hume : « Nous n'avons pas d'idées générales à proprement parler » (*loc. cit.*, p. 42) ; il ajoute aussitôt, comme explication de la conception et du concept : « Nous avons des tendances à nommer et des noms ». Ailleurs, il s'exprime de la même façon : « Nous pensons, dit-il, les caractères abstraits des choses au moyen de noms abstraits qui sont nos idées abstraites, et la formation de nos idées n'est que la formation des noms qui sont des substituts. » (*Loc. cit.*, t. II, p. 262.)

En quoi consiste d'abord la *tendance.?* Elle sert d'intermédiaire entre les caractères généraux des choses et les noms ; elle part du caractère abstrait et aboutit au nom. Les caractères généraux, en effet, que nous pensons après avoir considéré une série d'ob-

jets, lui donnent naissance ; aussi est-ce à eux seuls et non aux caractères particuliers qu'elle correspond. Que se passe-t-il en nous lorsque nous passons successivement en revue une multitude de faits ou d'individus ? Ils impressionnent les sens, chacun à leur tour, et notre connaissance peut se rapporter d'une façon détaillée et précise à chacun d'eux. Cette connaissance n'est pas une pure lumière ; elle est aussi un ébranlement et elle nous affecte autant qu'elle nous instruit. Chacune de ces connaissances sensibles — il n'y a pour Taine que des sensations et des images — produit en vertu de sa tendance plusieurs petites secousses. « Au-dessous des images et des expériences, sorte de végétation qui vit au grand jour, il est un monde obscur d'impulsions, de répugnances, de chocs, de sollicitations ébauchées, embrouillées, discordantes, que nous avons peine à distinguer et qui cependant sont la source intarissable et bouillonnante de notre action. » (T I, p. 40.)

Il n'est pas facile de comprendre la nature de cette tendance. Sans doute chaque sensation laisse après elle un résidu qu'on peut appeler indifféremment une habitude ou une tendance, l'image ; celle-ci serait une tendance à faire revivre la sensation ou du moins à ressusciter ses données. De plus, l'image actuelle n'est pas une pure connaissance, une pure lumière ; elle a son contrecoup dans la région des affections que les scolastiques appellent l'*appétit sensitif*. Il y a en effet une admirable correspondance entre ces deux régions sensibles de notre être, celle de la connaissance et celle des affections. L'imagination, vrai polypier d'images, est la pourvoyeuse des mouvements passionnels. L'appétit sensitif, ému par la présence de l'objet sensible dans l'image ou connaissance actuelle, se porte sur cet

objet comme sur son bien et avec d'autant plus de force et de violence que la lumière est plus vive et plus chatoyante. Mais ce n'est point là ce que Taine entend par tendance. C'est quelque chose qui appartient plutôt à l'ordre de la connaissance qu'à l'ordre des affections, et, dans l'ordre de la connaissance, aux phénomènes *moteurs*. On pourrait peut-être représenter assez bien la formation de cette tendance par un schéma de la parole que M. le Dr Ferrand vient de publier dans une savante monographie intitulée : *Le Langage, la parole et les aphasies*. Prenons, par exemple, une impression sensible visuelle ; après s'être transformée en vision dans l'organe de la vue, elle suit le trajet centripète du nerf optique et arrive au centre nerveux des collections sensorielles visuelles. Deux cas peuvent se présenter. D'abord le cas du réflexe : l'impression sensorielle réagit sur les cordons nerveux moteurs centrifuges, qui transmettent les vibrations à des centres de coordination motrice de l'expression par la parole, par l'écriture ou par le geste. Il y a acte réflexe, parce qu'il y a réaction motrice immédiate, sans transmission préalable aux centres imaginatifs. D'autres fois, l'impression visuelle, après avoir été reçue par le centre de collection sensorielle, n'est pas immédiatement suivie d'une réaction sur les cordons moteurs centrifuges ; elle doit subir auparavant une certaine élaboration de l'imagination. En sortant du centre de collection sensorielle, l'impression sensible visuelle continue le trajet centripète du nerf optique et aboutit au centre nerveux des images visuelles. Là, va commencer un nouveau *processus*. L'impression sensible imaginée revient au centre de collection sensorielle visuelle d'abord, et ensuite au centre de coordination motrice pour être traduite à l'extérieur, soit

par la parole, soit par l'écriture, soit par les gestes.

Supposez maintenant que vous venez de parcourir la série de tableaux de M. Tissot sur la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ, au salon du Champ de Mars, et qu'assis sur un banc, vous cherchez à vous dire à vous-même ou à un autre, le caractère général de cette œuvre. Que se passe-t-il en vous, si vous faites abstraction de l'intelligence comme faculté spirituelle ? Pour expliquer sa tendance, Taine s'est mis dans une situation semblable (*loc. cit.*, t. I, p. 38-39). Les très nombreuses sensations visuelles qui ont été collectionnées dans le centre sensoriel sont en ce moment recueillies dans le centre imaginatif des images visuelles, où elles subissent une certaine élaboration psycho-organique. Ces images se rapprochent les unes des autres ; comme elles sont toutes particulières et individuelles, après s'être heurtées, contredites, elles s'associent et se fusionnent même dans leurs parties semblables, pendant que disparaissent peu à peu dans l'ombre les mille particularités qui ne peuvent se concilier. En même temps que se produit dans le centre imaginatif cette élaboration plus ou moins laborieuse, plus ou moins rapide, il y a des vibrations correspondantes sur les cordons moteurs et des tâtonnements de coordination motrice pour l'expression de ces états internes. Les tendances particulières ou ébauches de coordinations motrices s'unissent, elles aussi, se fusionnent, s'annulent réciproquement par le fait même de leurs particularités, et en même temps qu'une image composite se dégage au centre imaginatif, une tendance correspondante se forme définitivement dans le centre de coordination motrice, et on exprime au dehors par le langage, dans un signe qui les résume, cet ensemble de phénomènes. En sorte que la tendance doit signifier, dans

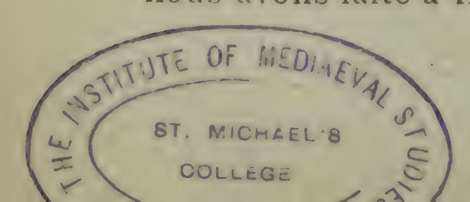
l'esprit de Taine, non une accumulation de phénomènes affectifs, mais une *accumulation de phénomènes moteurs.* « Ce sont ces innombrables petites émotions, dit-il, qui, au terme de notre examen prolongé, se résument en une impression d'ensemble, par suite en une poussée finale, en une tendance définitive. » (*Loc. cit.*, t. I, p. 40.)

Aussi bien, la tendance n'a pas, d'après Taine, une existence propre et distincte. Comme le mouvement lui-même, la tendance est définie par rapport à son terme. « Une tendance prise en soi, dit-il, n'est rien de distinct ; elle est le commencement, le rudiment, l'ébauche, l'approche plus ou moins pénible ou facile de quelque chose, image ou nom, ou tout autre acte déterminé, qui est sa plénitude et son achèvement ; elle est l'état naissant de l'acte qui est son état final. En fait d'actes positifs et définitifs, lorsque nous pensons ou connaissons les qualités abstraites, il n'y a donc en nous que des noms, les uns en train de s'énoncer ou de se figurer mentalement, les autres tout énoncés et figurés. » (*Loc. cit.*, t. I, p. 42.)

Ainsi donc nous ne pensons pas le général à proprement parler, nous ne le concevons pas. Nos connaissances étant toutes de l'ordre sensible et organique, l'abstrait et le général échappent à toute représentation interne qui serait une perception intellectuelle ; nous éprouvons simplement une tendance à nommer l'abstrait et le général. En fait d'actes positifs, il n'y a pas d'intermédiaire entre les objets semblables et le nom général ou substitut de ce qu'ils ont de commun. Taine a très bien vu le *processus* physiologique sensoriel et moteur de la connaissance ; une seule chose manque dans son analyse, celle qu'il ne pouvait voir ni toucher, et celle qu'il tenait à éliminer : le concept ou idée générale.

Il ne veut cependant pas que le concept soit un pur *flatus vocis*. Dans son école, on tient à se défendre de nominalisme. Kant ne se défendait-il pas du reproche d'idéalisme, et n'a-t-il pas réfuté, comme nous le verrons plus tard, le traitant d'erreur grossière, un système qui a tout l'air d'être le sien ? Qu'est-ce donc que le concept? « Une idée générale, dit Taine, n'est qu'un nom, non pas le simple son qui vibre dans l'air et ébranle notre oreille, ou l'assemblage de lettres qui noircissent le papier, non pas même ces lettres aperçues mentalement, ou ce son mentalement prononcé, mais ce son ou ces lettres doués, lorsque nous les apercevons ou imaginons, d'une propriété double, la propriété d'éveiller en nous les images des individus qui appartiennent à une certaine classe et de ces individus seulement, et la propriété de renaître, toutes les fois qu'un individu de cette classe se présente à notre mémoire ou à notre expérience. Un nom que l'on comprend est donc un nom lié à tous les individus que nous pouvons percevoir ou imaginer d'une certaine classe. A ce titre il correspond à la qualité commune et distinctive qui constitue la classe et qui la sépare des autres. Il est son représentant mental et se trouve le substitut d'une expérience qui nous est interdite. » (*Loc. cit.*, t. I, p. 43.) Ailleurs la même doctrine est exprimée en ces termes : « Une idée générale et abstraite est un nom, rien qu'un nom, le nom *significatif* et *compris* d'une série de faits semblables, ou d'une classe d'individus semblables, ordinairement *accompagné* par la représentation sensible, mais vague, de quelqu'un de ces faits ou individus. » (*Loc.*, *cit.* t. II, p. 259.)

Nous ferons à Taine l'objection fondamentale que nous avons faite à Hume. Nous avons, d'un côté, les



qualités abstraites et générales; de l'autre, le nom abstrait et général. D'abord la chose signifiée et substituée, puis le signe et le substitut. Les caractères abstraits et généraux du nom lui sont fournis par le premier terme du couple dont il est le second. Mais où trouve-t-on ces qualités abstraites et générales? Elles ne sont, d'après Taine, ni dans l'expérience des sens, ni dans le concept. Où sont-elles ? Dans la réalité ? Mais dans la réalité tout est concret, individuel. Il y a bien dans la nature des êtres ou choses semblables, des hommes, des animaux, des arbres, des fleurs, des rochers. Mais on ne rencontre jamais la similitude, l'homme, l'animal, l'arbre, la fleur, le rocher, pas plus que vous ne pouvez tracer sur le tableau, ni figurer dans l'imagination le triangle en général, qui n'est ni scalène, ni isocèle, ni équilatéral. L'expérience de l'abstrait et du général se trouve par conséquent interdite aux sens externes et internes. Cependant, comme le remarque Taine, nous concevons et nous définissons le triangle en général; le concevant et le définissant, on doit pouvoir le nommer. Mais par quel artifice obtenons-nous l'abstrait et le général ? Ce n'est pas évidemment par le dégagement de la tendance, ni par le nom, puisque c'est de la qualité abstraite et générale que le nom reçoit son pouvoir de signification et de substitution. Si le nom est abstrait et général, il le doit, d'après Taine, à la qualité dont il a emprunté les caractères. Il y a donc là une double énigme; d'un côté, on parle de qualités abstraites et générales, sans parler d'abstraction ni de généralisation; deux opérations d'ailleurs impossibles à réaliser par les sens externes et internes. D'un autre côté, il y a des noms abstraits et généraux, ils ne possèdent pas en propre ces caractères qu'ils ont empruntés et on ne voit pas à qui ils les ont em-

pruntés. Dira-t-on que des êtres ou des choses semblables ont le pouvoir, sans qu'il y ait besoin d'un *processus* proprement dit d'abstraction et de généralisation, de déterminer des tendances et des noms correspondant à leurs caractères communs? Eh bien! non, ce n'est pas possible. Les tendances et les noms appartiennent, quant à ce qu'ils possèdent en propre, à l'ordre moteur; quant à la vertu de substitution qui leur vient d'ailleurs, ils la tiennent de la partie connaissante de notre être, sensorielle et intellectuelle. Si l'on ne veut rien admettre au-dessus du *processus* psycho-physiologique dont on peut suivre le trajet, de l'organe périphérique aux centres de collection sensorielle, de ceux-ci aux centres imaginatifs et de ces derniers aux centres de coordination motrice, la formation des noms devient inintelligible, de même que la formation des représentations abstraites et universelles. Car le *processus* dont parle Taine a lieu, sauf la parole et l'écriture, aussi bien chez l'animal que chez l'homme. De quel droit les centres de coordination motrice de l'expression traduiraient-ils intérieurement et extérieurement des sens abstraits et généraux qui ne peuvent être formés ni par les centres de collection sensorielle, ni par les centres imaginatifs, si au-dessus des centres nerveux il n'y avait un *processus* psychologique d'élaboration pour les caractères abstraits et généraux? Le nom ne peut être le substitut de ces caractères, que si l'on suppose l'existence de concepts proprement dits.

Qu'on nous permette cette expression, le procédé de Taine ressemble à un procédé d'escamotage. Après avoir distingué l'image du concept, l'image du myriagone de son concept, après avoir dit : *Ce que je conçois est donc autre que ce que j'imagine et ma conception n'est point la figure vacillante qui l'accompa-*

gne, on croirait qu'il va conclure à l'existence du concept. Pas du tout. Mais alors il y aura cette anomalie d'un nom abstrait et général formant un couple avec des choses concrètes et particulières. Pas davantage. Taine dira que les noms sont le terme d'un couple dont les caractères abstraits et généraux des choses représentent le premier terme. Mais alors y aurait-il un *processus* d'abstraction et de généralisation ? Non, il n'y a qu'un nom significatif et compris, lié aux individus de la classe parce qu'il en exprime la similitude. Après l'avoir fait successivement entrer et sortir de son *processus*, il nous semble que Taine y introduit enfin le concept sous le déguisement du nom. Nous pouvons dire, en effet, que le concept est un nom *significatif* et *compris*. Le nom peut être considéré sous deux rapports. D'abord il correspond aux caractères abstraits et généraux des choses. En présence d'attributs ou propriétés que possèdent en commun des individus semblables, il s'éveille, nous dirons plus tard comment, une représentation mentale qu'on pourrait appeler une parole intérieure, un verbe ou nom interne. Cette parole intérieure, qui dit l'abstrait et le général au dedans de moi-même, est un nom significatif pour moi et compris par moi seul. Mais le nom a une autre face. Ce n'est plus l'expression interne, mentale; mais le son ou assemblage d'articulations en tant qu'il est figuré dans l'imagination, en train de s'énoncer dans le centre de coordination motrice, ou tout énoncé et exprimant alors à d'autres que nous la vue intérieure de l'esprit. Le verbe externe ou révélation extérieure du verbe interne est comme le dehors d'une opération dont Taine a supprimé le dedans. C'est ce dedans ou représentation mentale qu'il ne cesse d'escamoter en le niant des lèvres et en le supposant partout. Quel

peut être le sens de cette expression, *l'idée générale est un mot significatif et compris?* Par sa signification le mot représente, d'après Taine lui-même, les caractères abstraits et généraux avec lesquels il forme un couple. *Le mot significatif compris* doit être l'équivalent de la *compréhension du mot significatif*, c'est-à-dire des caractères abstraits et généraux; en sorte que le concept serait, d'après Taine, la compréhension ou perception de l'objet signifié par le terme général. On le voit, la théorie de la tendance et du nom n'a de sens qu'en supposant, sous le voile apparent des négations, l'existence distincte du concept.

Sans doute, dira Taine, le fait du concept s'impose à nous par la conscience dans le premier stade de l'observation; mais bientôt nous apercevons notre illusion et nous rectifions les premières données. Voici, d'après lui, le mécanisme de l'illusion de conscience qui nous fait distinguer le concept du nom. Durant le travail de l'esprit, surtout s'il est fait avec attention, nous oublions les mots. Ceux-ci ressemblent aux petites sensations musculaires produites par l'adaptation de l'œil aux diverses distances; c'est grâce à elles que nous percevons la situation des objets; elles en sont les signes, et cependant la conscience ne nous dit rien du rôle si important qu'elles jouent dans le phénomène de la vision. C'est d'ailleurs une erreur générale de la conscience. Le compositeur qui vient de lire un air d'opéra, oublie les blanches, les croches et tout ce matériel qui lui a servi de signe. Notre attention se porte sur la partie utile de l'opération. Nous éprouvons plus de peine à lire un manuscrit qu'à lire un imprimé; notre attention est distraite par les particularités des caractères; peu à peu ces particularités s'effacent, les mots deviennent de purs signes graphiques; nous les oublions pour la chose

signifiée. Sous l'attention spontanée de l'esprit, tout s'efface de ce qui ne l'intéresse pas ; les signes par conséquent disparaissent pour ne laisser voir que les objets auxquels ils se trouvent substitués. Qu'il s'agisse d'une image, d'une idée, d'un nom, on ne remarque pas les signes, on en a d'autant moins conscience que l'attention est plus concentrée. Ce *complexus* d'images qui me rappelle le visage d'une personne n'est pas du tout saisi par ma conscience ; il est pour moi comme s'il n'était pas, car ce qui m'intéresse, ce n'est point l'image, mais le visage représenté. Quand nous entendons un orateur qui nous captive, nous oublions l'ensemble des signes, soit gestes, soit mots ; bien plus, et c'est ici que Taine est en défaut, non seulement nous n'avons pas conscience des mots, mais même nous n'avons pas conscience des idées. Car les idées sont des signes et ne nous intéressent pas ; plus l'esprit est vif et pénétrant, plus il laisse de côté les mots et les idées pour saisir les choses exprimées; comme le rayon perce le cristal, ainsi l'intelligence perce le voile transparent des signes pour pénétrer les secrets mystérieux des choses; bien plus, à son enivrement dans la contemplation des réalités cachées, on soupçonne derrière celles-ci une autre intelligence qu'elle cherche. Les choses ne sont plus que des signes et des symboles pour une intelligence qui cherche une autre intelligence. Ce qu'on ne peut nier, c'est qu'elle néglige les mots et les idées pour se porter sur les choses, dont les signes externes et internes ne sont que les substituts. Dans ce moment spontané du travail intellectuel, la conscience commet donc une grande erreur : l'objet brille seul au regard de l'esprit. Nous ne jugeons cependant pas qu'il n'y a en réalité aucune image, aucune idée, aucun nom ; nous ne mettons pas à nu notre opération mentale. Nous

lui laissons au contraire tous ses éléments que nous savons très complexes; nous n'ignorons pas que plusieurs de ceux qui l'accompagnent nécessairement étaient présents, encore qu'ils n'aient pas été aperçus. De même que les petites sensations musculaires, par lesquelles nous nous rendons compte de l'éloignement ou de la proximité des objets, nous échappent d'abord dans l'acte de la vision et sont ensuite connues par la réflexion scientifique comme nécessairement présentes; de même, au moyen de la conscience, qui est le principal moyen de recherche en psychologie, certains éléments, qui entrent dans l'opération complexe de l'esprit saisissant un objet, nous sont révélés après nous avoir échappé dans l'acte même de la perception. C'est qu'il y a un second moment du travail intellectuel, celui de la réflexion, où la conscience aperçoit l'image, le concept et le nom; ceux-ci ne sont plus des signes pour l'intelligence, mais les objets mêmes de la connaissance. Par conséquent, de ce que nous oublions les noms dans le premier moment, on n'est pas en droit de conclure que nous sommes victimes d'une illusion quand nous admettons des concepts en sus des noms et que nous regardons ces derniers comme des auxiliaires de la pensée. Nous oublions les concepts aussi bien que les noms, et cependant nous savons les distinguer des objets auxquels surtout nous prêtons intérêt et attention. Au premier moment, nous ne remarquons ni les concepts ni les noms; mais au second moment ils entrent dans la conscience par l'attention réfléchie.

Puisque Taine a recherché le mécanisme de l'illusion qui fait distinguer les concepts et les noms, — illusion qui n'existe pas — il serait intéressant de rechercher le mécanisme d'une autre illusion, d'après

laquelle le concept est confondu avec le nom. L'intelligence, avons-nous dit, se porte sur les réalités objectives; car cela seul l'intéresse au milieu des autres éléments de l'opération mentale. Les images, les concepts et les noms ne sont saisis qu'à la condition d'être pour elle non plus des signes, mais des objets. Or, dans la plupart de nos raisonnements nous ne faisons pas ce travail de réflexion sur nos idées; il nous semble que les mots nous sont plus utiles, et quelquefois ils sont à peu près seuls présents. En parlant de la substance, de la loi, de la vertu, de la religion, il est rare que nous fassions l'analyse détaillée et approfondie de chacune des idées que ces mots renferment. Nous ne pensons qu'à quelques-unes des idées dont les mots sont les substituts. Plus le mot est complexe, riche en substitution, plus les idées restent à l'état latent. Rarement les mots que nous employons évoquent en nous toutes les idées qu'ils expriment, ils n'en évoquent souvent qu'une faible partie; cela dépend du degré d'attention que nous leur accordons. Mais pour la trame de nos raisonnements, de nos conversations, il nous suffit de cette partie du concept. Tout se passe exactement comme si nous avions devant l'esprit toute sa compréhension, et cela grâce à ce merveilleux pouvoir des signes. Le signe est substitué au concept et nous nous en servons comme d'un symbole sans songer au moment même à son contenu. On remarque même que plus le mot se substitue au concept, plus nous pensons avec rapidité. Longtemps déjà avant Taine, Hume (*Traité de la Nature humaine*, p. 37), Dugald Stewart (*Philosophie de l'Esprit humain*, t. I, ch. IV, sect. IV, p. 302; trad. Pierre Prévost, 1808) et d'autres psychologues avaient constaté cette substitution des signes aux concepts. Nous empruntons à Stuart Mill

un passage de Leibniz cité par Hamilton, où ce fait est bien relevé. « Pour la plupart, spécialement dans une analyse d'une certaine longueur, nous ne considérons pas à la fois (*non simul intuemur*), la totalité des caractères ou attributs de la chose, mais à leur place nous employons des signes, dont nous sommes habitués à négliger l'explication au moment même où nous pensons, sachant ou croyant que nous pouvons toujours la retrouver. Ainsi, quand je pense à un chiliagone (polygone de mille côtés) je ne considère pas toujours les divers attributs du côté, de l'égalité et du nombre mille, mais j'emploie ces mots (dont le sens est obscurément et imparfaitement présent à mon esprit) au lieu des notions que j'en ai, parce que je me rappelle que je possède la signification de ces mots, bien que je ne juge pas nécessaire d'en faire à présent l'application et l'explication : j'ai l'habitude d'appeler ce mode de penser, *aveugle* ou *symbolique;* nous l'employons en algèbre et en arithmétique, et en réalité partout. » (S. Mill, *Philosophie de Hamilton*, ch. XVII, p. 385.)

L'algèbre est par excellence la science des signes ; dans les réductions, ou substitutions d'équations à des équations équivalentes, on ne connaît pas la signification des opérations ; on sait qu'elles sont justes, qu'elles doivent se faire ainsi, c'est tout; on n'a que des symboles et des symboles incompris. Dans les autres sciences comme la géométrie, les signes n'occupent pas exclusivement l'esprit; le géomètre fait des déductions avec des idées, tire des corollaires, enchaîne des données, il sait ce qu'il fait. Là encore cependant il est rare qu'on développe dans sa pensée tout ce que le signe exprime, surtout si on est exercé dans cette science. L'étudiant qui commence doit à chaque instant se rappeler une défini-

tion, la préciser de plus en plus dans son esprit, afin de saisir le théorème suivant ; le géomètre au contraire s'arrête à peine sur les définitions ; une formule lui suffit et il n'est pas besoin qu'il médite sa formule. Grâce à ces substitutions, à ces abréviations, l'esprit va de vérité en vérité avec une étonnante et vertigineuse rapidité. Faut-il conclure avec S. Mill et avec Taine que nous n'avons que des mots, lorsque nous pensons? C'est là l'illusion de la conscience, on traite les concepts comme n'existant pas ; le mot seul existe avec les caractères généraux dont il se trouve le substitut. Or comme le mot est une image, le contenu de la conscience est par conséquent réduit à des images ; les unes très saillantes, auxquelles nous donnons notre attention ; les autres effacées, consistant en de purs signes. C'est la conséquence logique de cette confusion du concept avec le nom.

Il est maintenant facile de montrer que ce n'est là qu'une illusion. Les opérations mentales dont le tissu constitue la trame de nos raisonnements ne sont pas aussi simples que cela ; n'y pas démêler les concepts au milieu des signes sensibles, c'est considérer uniquement le caractère artificiel de nos opérations, c'est en voir la forme moins le fond. Il n'est cependant pas possible de nier ce fond de notre intelligence sans lequel les noms deviennent incompréhensibles. Le concept peut seul expliquer le travail de substitution. D'où vient que j'ai une tendance à nommer et à substituer, si ce n'est du besoin que j'ai d'exprimer au dehors pour moi-même ou pour les autres la vue intérieure de mon esprit? C'est parce que je saisis au dedans de moi les caractères abstraits et généraux des choses, que je puis les exprimer, les traduire, les signifier. Si les signes externes sont en dehors du temps et de l'espace, il faut donc que les signes in-

ternes, dont ils reçoivent la vertu de signifier et dont ils ne sont que le dehors, se trouvent au-dessus des déterminations du temps et de l'espace, c'est-à-dire abstraits et universels.

A moins de regarder comme des illusions les caractères abstraits et généraux des noms communs, nous devons admettre l'existence des concepts ou représentants intérieurs des caractères abstraits et généraux des choses. Les concepts sont la vie des noms, et leur donnent la vertu de signifier. Ces derniers résultent, quant à leur être physique, de certaines combinaisons, soit des images sensibles du cerveau, soit des sons matériels ; ils ont un pouvoir de substitution, un emploi qui les dépasse absolument et qu'ils ne peuvent tenir que du concept.

D'où vient donc que le concept disparaît et s'efface dans le travail de l'esprit? Cela vient, non pas de ce qu'il est absent, le travail de l'esprit s'effectue par lui ; mais de ce fait psychologique déjà noté que le mot, ayant reçu du concept son pouvoir de substitution, peut en tenir lieu. Le mot prononcé n'évoque pas tout le concept, avons-nous dit ; mais il pourrait l'évoquer tout entier, grâce aux attaches qu'il a contractées avec lui, grâce à son commerce habituel; car le nom est le résultat d'une habitude, pour parler comme Hume, ou d'une tendance, pour parler comme Taine, à condition toutefois que par cette habitude ou tendance on entende non pas quelque chose de physiologique, — à ce point de vue, la tendance ne suffit que pour le matériel du nom, — mais quelque chose de psychologique et rien moins que le concept lui-même. Les concepts ne sont-ils pas des habitudes et des tendances? Le résultat de l'opération mentale, de la conception, ressemble à une habitude qui survit à l'acte de l'esprit. A mesure que nous produisons le

même acte de pensée, cette habitude se complète et devient entière au point de constituer pour l'intelligence une très grande facilité à reproduire ce même acte. Le géomètre, par exemple, à force de méditer ses théorèmes, arrive à en avoir une science parfaite. Sans doute, il n'a pas présentes dans un seul et unique regard de l'esprit toutes les déductions et démonstrations ; mais il peut les rappeler à son gré, parce qu'il les possède dans la puissance de l'habitude. Les concepts comme les images constituent des habitudes ou tendances, un savoir potentiel capitalisé et passé en habitudes intellectuelles. L'esprit, par la répétition des actes de la connaissance sur un même objet d'étude, acquiert plus de vigueur, plus de facilité et plus de plaisir à les reproduire. Les actes de la connaissance se groupent dans notre esprit, s'organisent en quelque sorte autour d'une pensée, d'un concept, pour former des habitudes intellectuelles. Ce sont ces habitudes qui nous donnent une si étonnante facilité de penser, un si merveilleux pouvoir de substitution. Les tendances motrices dans les centres moteurs de coordination de l'expression se dégagent d'autant plus facilement que les concepts constituent des habitudes intellectuelles plus entières. Plus ces habitudes intellectuelles sont parfaites, plus les mots sont riches en substitution, et moins il est nécessaire de s'arrêter sur eux ou de développer les idées qu'ils expriment; nous courons en quelque sorte sur les mots comme les doigts de l'artiste sur les touches d'un clavier, par la seule vertu de l'habitude. Chez l'artiste et chez le savant il y a comme un savoir potentiel emmagasiné. Nous souscrivons très volontiers à ces affirmations de M. Ribot : « On apprend à comprendre un concept comme on apprend à marcher, à danser, à faire de l'escrime, à jouer d'un instrument

de musique; c'est une habitude, c'est-à-dire une mémoire organisée. Les termes généraux couvrent un savoir organisé, latent, qui est le capital caché, sans lequel nous serions en état de banqueroute permanente, manipulant de la fausse monnaie ou du papier sans valeur. Les idées générales sont des habitudes dans l'ordre intellectuel. A l'habitude correspond la suppression de l'effort, de même à la compréhension parfaite[1]. » Loin par conséquent de ne voir que le nom, bien qu'il soit placé le plus en relief dans l'opération mentale, nous donnons la plus grande importance au caractère effacé, potentiel et habituel du concept. Il est le dedans et le principal, le nom n'est que le dehors et l'auxiliaire.

Taine est donc victime d'une illusion psychologique en confondant le concept avec le nom et la tendance. Ses théories devaient être par le fait même condamnées à l'insuccès et à la stérilité. Nous avons vu combien il est impuissant à remplacer le concept; d'une opération aussi haute que celle qui consiste à penser le général et l'abstrait, il n'a vu que le côté physiologique, le *processus* nerveux du centre de coordination motrice de l'expression; il a même rendu impossible ce *processus* ainsi que la formation des termes abstraits et généraux. Tout ce que dit Taine est vrai, si vous supposez l'existence des concepts.

1. *Revue philosophique*, octobre 1891. Le tort de M. Ribot est d'abord de ne voir dans ce potentiel que des éléments sensibles, et ensuite de faire consister l'idée générale uniquement dans le potentiel. Il n'est pas exact d'assimiler toutes les sciences à l'algèbre. S'il est vrai qu'à certains moments du raisonnement algébrique on ne comprend pas ce qu'on fait, qu'on est seulement certain de la légitimité des transformations et des équivalences d'expressions, il n'en est pas ainsi le plus souvent dans la pratique des autres sciences et dans la conduite de la vie. Ordinairement nous savons ce que nous disons et nos idées ne sont pas du potentiel, mais de l'actuel.

CHAPITRE IV

EXISTENCE DISTINCTE ET ABSOLUE DES CONCEPTS

I. En fait, le *sensationnisme* n'a pas expliqué les concepts. — Son insuffisance pour expliquer même les sensations, les images et les noms.

II. En droit, il est radicalement impuissant à rendre compte des concepts. — L'hypothèse de *l'évolution :* Herbert Spencer et Romanes.

III. L'évolution et les premiers principes de la raison : *le moins ne peut engendrer le plus.* — Supériorité des concepts sur les images ; leur antithèse fondamentale : les concepts sont universels et nécessaires ; les images, particulières et contingentes.

IV. Confirmation de cette antithèse par quelques arguments indirects.

I

Comparé avec les sensations d'abord, ensuite avec les images et, enfin, avec les noms, le concept présente des caractères d'abstraction et de généralisation tels qu'ils lui créent une physionomie à part et qu'on ne peut le confondre avec les autres formes de la connaissance. Les diverses combinaisons par lesquelles on s'est ingénié à faire passer les sensations et les images, les opérations arithmétiques auxquelles on les a soumises, quelquefois simultanément, n'ont pas réussi à donner comme résultat le concept cherché. On ne saurait reprocher au sensationnisme d'avoir manqué de bonne volonté ; il s'est employé par tous les moyens à expliquer les formes supérieures de la connaissance au moyen des formes inférieures. Ses représentants actuels doivent avouer

cependant que leurs efforts ont échoué. D'abord ils se plaisent à dire que ceux qui les ont précédés dans cette même direction n'avaient pas des bases assez nombreuses ni assez solides pour mener à bonne fin une si grande entreprise. Ce n'est que depuis vingt ou trente ans qu'on a déterminé scientifiquement les conditions physiologiques de la sensation et ses rapports avec l'excitant extérieur, la nature des images, leurs sièges et leurs fonctions. Or les nouveaux psychologues de la sensation et de l'image entendent avancer lentement et sûrement ; ce n'est qu'avec une respectueuse timidité qu'ils s'élèvent aux formes plus hautes de la connaissance ; faisant sortir le supérieur de l'inférieur, on ne saurait étudier assez ce dernier. Aussi la sensation et l'image sont-elles l'objet de minutieuses et patientes recherches, surtout sous le rapport physiologique. Les concepts, au contraire, sont beaucoup moins étudiés.

L'heure serait venue cependant de profiter de tous les travaux récents sur les sensations et les images pour élucider la question des concepts, dont on devrait, d'après la méthode, chercher les conditions psychologiques physiologiques, le siège et la fonction. Jusqu'ici cette province de l'esprit est un pays encore à défricher pour la psychologie physiologique, une *terra incognita*, comme l'appelle M. Ribot dans l'article de la *Revue philosophique* où il a résumé son enquête sur les idées abstraites et générales (octobre 1891).

A notre avis, ces nouveaux psychologues ont bien tort de demander à la solution des problèmes de la sensation et de l'image, si tant est qu'ils les aient résolus, une explication sensationniste du problème des concepts. Les grands chefs d'école et leurs disci-

ples les plus illustres, Locke, Condillac, David Hume, Stuart Mill, Huxley et Taine, pour ne citer que ceux-là, avaient une connaissance suffisante de la sensation et de l'image pour expliquer par ces formes inférieures de la connaissance les formes les plus hautes. Ils ont tous succombé à la tâche qu'ils s'étaient imposée, par l'unique raison qu'ils avaient tenté l'impossible. Le sensationnisme n'a pas *en fait* expliqué le concept ; *en droit*, le concept est absolument irréductible à la sensation.

Mais avant de passer à la *question de droit*, c'est-à-dire à l'absolue et intrinsèque irréductibilité du concept, nous devons faire quelques remarques sur les théories de la sensation et de l'image, telles qu'elles ont cours dans l'école sensationniste.

Nous avons reconnu avec cette école que l'image, sauf les cas de l'hallucination et de la folie, est ordinairement l'état faible de la sensation, c'est-à-dire sa reproduction affaiblie et comme son écho. Mais nous n'admettons pas du tout que ce soit là l'unique marque de distinction entre ces deux formes sensibles de la connaissance, Herbert Spencer a tracé, dans ses *Principes de Psychologie* (t. II, p. 483), un intéressant tableau des principales antithèses que semblent présenter entre elles la sensation et l'image ; il en a consigné dix qui, prises séparément, ne forment pas une distinction bien profonde ; mais constituent, si on les réunit, une antithèse fondamentale. A moins d'avoir dans l'esprit des théories toutes faites et *a priori*, qu'on tient absolument à démontrer nonobstant toute expérience, comme la théorie qui réduit les sens internes aux sens externes et ceux-ci à diverses différenciations du tact comme sens fondamental, nous ne croyons pas qu'on puisse dire qu'entre la sensation et l'image il n'y a qu'une

distinction de degré. Aussi bien, certains psychologues physiologistes ne font pas difficulté d'avouer qu'on n'a aucune preuve pour établir une affirmation qu'on lit trop couramment dans les livres composés par cette école; ils ne regardent pas comme close la célèbre discussion agitée, il y aura bientôt trente ans, à la *Société Médico-Psychologique*, où Garnier, Baillarger et Sandras se prononcèrent pour la distinction de nature. Nous dirons la même chose pour l'identité de siège organique de la sensation et de l'image; nous estimons qu'il est plus scientifique de localiser le siège de la sensation dans les organes des sens externes, et celui de l'image dans les centres nerveux du cerveau, organes des sens internes; on sait que par sens internes nous n'entendons pas ceux qui président aux sensations viscérales et autres, mais la conscience sensible, l'appréciative, la mémoire et l'imagination. Sans doute, l'impression sensible n'est sentie avec conscience qu'après que le cordon nerveux sensoriel centripète l'a transmise aux centres du cerveau, à quelque centre de collection et de réserve sensorielle, où elle est comparée avec d'autres déjà acquises. Mais la sensation peut exister sans qu'il y ait proprement conscience; rien ne paraît manquer, dans les organes périphériques, de ce qui est nécessaire pour la sensation, que nous regardons comme une réaction vitale et représentative de l'organe impressionné.

Cette double distinction de siège organique et de nature entre la sensation et l'image fournirait un sujet d'étude très intéressant où ne manqueraient pas les documents féconds et suggestifs. Nous ne pouvons que l'indiquer dans une théorie du concept. Il nous suffit d'avoir fait remarquer que les affirma-

tions trop bruyantes de la psychologie physiologique sont loin d'être incontestables et incontestées. Nous croyons qu'avec l'esprit positif dont se targuent les penseurs de cette école, ils ne seraient pas tombés dans certaines erreurs si, d'un côté, ils n'étaient point partis de théories toutes faites ou conceptions *a priori*, et si, d'un autre côté, ils avaient été plus attentifs à un aspect de la sensation et de l'image qui a été à peu près complètement négligé. Avec la théorie cartésienne et platonicienne de l'âme jouissant d'une existence « élyséenne » à part du corps, dans la production même des phénomènes organiques, théorie universellement régnante chez tous ceux qui n'ont pas le concept péripatéticien de l'âme, il a été très facile à la psychologie physiologique de faire abstraction de cet élément insaisissable auquel le corps est étranger, et tellement étranger que, par opposition, il est regardé comme le non-moi. On aurait dû observer cependant combien les phénomènes se compliquent et deviennent même inintelligibles sans l'âme. Pour la sensation et l'image en particulier, comment expliquer leurs deux caractères, caractères inhérents cependant à toute forme de la connaissance si humble soit-elle, à savoir l'*unité* et la *simplicité?* C'est un procédé trop sommaire de repousser ces deux caractères comme des illusions de la conscience. On constate expérimentalement que les sensations et les images forment des synthèses, des *complexus*, des coalescences ; on conclut qu'elles ne sont pas simples et que leur unité consiste en une unité d'ordre et de groupement. On détaille avec complaisance le nombre et l'amplitude des vibrations nerveuses; il en faut tant et de telle grandeur pour avoir une sensation aperçue par la conscience ; celle ci ne sera, comme dit Herbert Spencer, qu'un degré de

vivacité acquis par une impression sensible. Or la vibration est multiple et de plus étendue comme la matière nerveuse ; l'objet extérieur, en actionnant la fibre nerveuse, atteint celle-ci selon toute son étendue concrète et individuelle. Aussi bien, le mouvement est-il en dehors de l'étendue autre chose qu'une abstraction ? D'un autre côté, on est averti par la conscience des caractères d'unité et de simplicité, et la raison nous démontre que sans unité et simplicité la connaissance n'est pas possible. Qu'est-ce, par exemple, que la connaissance sensible d'une orange ? Elle est d'abord un acte synthétique groupant entre elles les différentes images visuelles, musculaires, gustatives et autres. L'orange est pour moi un *complexus* d'images. De plus, dans chaque image particulière, dans l'image visuelle de couleur, par exemple, il y a une unité plus profonde et plus radicale que l'unité d'ordre, d'arrangement. Les multiples vibrations de la matière nerveuse sont collectionnées dans un centre nerveux, unifiées et connues dans cette unité. Qu'on divise tant qu'on voudra l'étendue, qu'on réduise à des vibrations infinitésimales les vibrations complexes, les sensations et les images par leur côté un et simple ne se multiplient pas, ne se divisent pas ; elles sont toujours une représentation indivisible de propriétés multiples.

Devant cette contradiction manifeste entre les divers caractères des sensations et des images, la difficulté est vite tranchée en faveur de la physiologie et la conscience est accusée de fourmiller d'erreurs. Nous constatons, d'un côté, du multiple et du composé ; de l'autre, de l'unité et de la simplicité. Voilà deux observations expérimentales, de même valeur, qu'il faut concilier en essayant de les penser plus profondément, au lieu de recourir à cette méthode fausse

et paresseuse qui supprime l'un des termes pour mieux les mettre d'accord. Oui, sans doute, la sensation ou l'image la plus pauvre, l'image d'un son, par exemple, que nous supposons dépouillée de toute association, est très composée à un point de vue : le son a sa hauteur, son intensité, son timbre ; chacun de ces éléments, à son tour, est composé d'ondes sonores. Cela se comprend très bien, puisque l'appareil auditif externe et les centres de la mémoire acoustique se trouvent composés de matière organique. Mais alors comment expliquer les caractères d'unité, de simplicité, d'indivisibilité ? D'abord ces caractères sont nécessaires et inhérents intrinsèquement à toute forme de la connaissance, avons-nous déjà dit. Un centre nerveux collecteur, s'il ne renferme que du multiple et de l'étendu, sera incapable d'être un centre perceptif. Supposez, en effet, que chaque partie étendue soit impressionnée par une fraction d'objet sensible, chaque partie saisira partiellement l'objet et il y aura autant d'actes fragmentaires de perception qu'il y aura de parties perceptives et de parties objectives : ce qui est contraire à l'introspection ; on ne voit pas d'ailleurs où se ferait la perception totale. Si, au contraire, chaque partie cellulaire du centre nerveux possède la représentation totale de l'objet, il y aura autant de perceptions totales de l'objet qu'il y a de parties dans le sujet. Dira-t-on que c'est une partie seulement qui perçoit ? Nous demanderons pourquoi ce privilège exclusif ; d'autant plus que cette partie est encore multiple et étendue. Impossibles sans un principe un et simple, la sensation et l'image s'expliquent au contraire d'une façon satisfaisante, si on admet ce principe.

On essayera en vain, d'après nous, d'expliquer le concours de ces deux éléments, en apparence con-

tradictoires, le matériel et le simple, dans la philosophie cartésienne, où l'âme et le corps ne sont unis qu'accidentellement comme le moteur et le mobile. La sensation ne peut avoir lieu dans le corps seul, dans la matière seule ; nous venons de le dire. Mais si vous la placez dans l'âme seule, elle devient un acte de l'esprit et la physiologie a raison de protester. Nous disons avec Aristote et les scolastiques que la sensation n'est ni un acte du corps seul, ni un acte de l'âme seule, mais un acte vital et organique du *composé* de l'un et de l'autre. L'âme ne vit pas à part du corps dans la production des phénomènes sensibles ; si elle le dépasse par sa vie proprement intellectuelle et par sa genèse des concepts, elle lui est intrinsèquement unie dans la vie végétative et dans la vie sensitive. L'âme est dans l'organe périphérique aussi bien que dans le cerveau pour l'organiser, le constituer, le faire vivre et sentir. Il n'est donc pas permis de l'isoler dans l'explication des phénomènes de nutrition, de développement, de génération, de sensation. Nous ne parlons ici que des phénomènes de la connaissance. La sensation est l'acte de deux coprincipes substantiellement unis, dont l'un explique les conditions physiologiques et l'autre les conditions psychiques. Quand nous disons que ce principe formel de vie et de connaissance sensible est simple, nous entendons le distinguer de son activité spirituelle. Les notions de *simple* et de *spirituel* ne doivent pas être confondues. La simplicité s'oppose à la composition ; cela veut dire qu'elle exclut la composition dans le genre de la substance et dans le genre de la quantité ; mais elle peut admettre une certaine composition dans le genre de la qualité. Tel est, par exemple, le principe vital dans les corps vivants et dans les êtres doués de

connaissance sensible. La spiritualité ajoute à la simplicité l'indépendance *intrinsèque* de la matière quant à l'existence et quant à l'opération, bien qu'on puisse accorder à une substance spirituelle une certaine dépendance *extrinsèque* de la matière pour ses opérations connaturelles. Telle est l'âme humaine : indépendante intrinsèquement du corps dans ses opérations supérieures et en particulier dans la formation des concepts, elle lui est intrinsèquement unie dans ses opérations inférieures ; la connaissance sensible, sensations et images, exige un principe simple intrinsèque au corps, mais pas davantage. Le corps et cette force simple ne sont qu'une seule et même substance, un seul et unique principe complet d'opérations, avec un double aspect de multiplicité et de composition, d'unité et de simplicité.

Peu nous importe en ce moment le mode d'union de l'âme et du corps, pourvu qu'il y ait union naturelle et substantielle. Ce qui nous paraît être nécessaire pour l'intelligence de la sensation et de l'image, c'est l'existence de l'âme comme principe intrinsèque et vital, un et simple. Ce principe admis, toutes les données de la conscience ont leur explication, les données psychologiques comme les données physiologiques. Tout ce qui est positif, acquis comme fait dans la psychologie de la sensation et des images, vient tout naturellement se coordonner, se ranger dans les cadres de la vaste synthèse péripatéticienne. Aussi n'est-on pas étonné de trouver à la fin du volume d'Alexandre Bain, *les Sens et l'Intelligence*, un très long Appendice sur la Psychologie d'Aristote. Il donne lui-même la raison de cet Appendice dans la préface de la troisième édition anglaise : « Un exposé de la philosophie d'Aristote, par Grot, complète cet ouvrage. Ce qui donne aujourd'hui une

valeur capitale aux idées d'Aristote, c'est qu'il reconnaissait presque sans réserve que les états mentals ont deux faces. » (A. Bain, *les Sens et l'Intelligence*, p. XVI ; trad. Cazelle. 2e édition.) N'oublions pas que dans le langage de Bain comme dans celui de Hume et de toute l'école, par états de l'esprit on entend les sensations et les images. Aristote, comme le dit Alexandre Bain, accorde aux phénomènes de la connaissance sensible deux faces inséparables, la face physiologique et la face psychique. Même pour les phénomènes de la connaissance par concepts, il n'admet point que nous ayons des concepts purs ; tout concept est accompagné de quelque image, ne fût-ce que celle du nom, parce qu'il a été abstrait de l'expérience sensible. C'est aussi la doctrine de saint Thomas et une des causes du regain d'actualité de ces deux grands esprits, Aristote et l'Ange de l'École.

Nous n'insistons pas davantage; car nous n'avons pas à faire ici les théories de la sensation et de l'image. Nous avons voulu montrer simplement que le sensationnisme d'un côté n'a pas prouvé quelques-unes de ses plus bruyantes affirmations, et d'un autre côté qu'il est impuissant, par sa négation du principe interne de la vie, à expliquer la sensation et l'image. *A fortiori*, peut-on conclure, sera-t-il nécessairement impuissant, malgré les richesses amassées sur le siège des images, à expliquer le concept et à le ramener à une image montée en grade. Mais nous entrons dans la question de droit.

II

La psychologie des sensations et des images, telle qu'elle est comprise par le sensationnisme, s'appuie sur un fondement métaphysique qui, pour être aussi

ancien qu'Héraclite, n'en est pas moins très à la mode, l'*Évolution*. On a dû remarquer, en effet, que toutes les théories qu'on a imaginées, en vue de réduire le concept à l'image ou à la sensation, supposent une ascension de l'inférieur au supérieur. Herbert Spencer, qui est regardé à bon droit comme le métaphysicien de l'école dont nous parlons, a su démêler le fond commun de toute théorie sensationniste du concept. Avec cet esprit de vaste synthèse qui est la caractéristique du métaphysicien, il a saisi une harmonie entre la genèse des états de conscience et la formation de l'univers. Pour lui comme pour Huxley, nous l'avons déjà dit, les concepts sont le résultat ou plutôt le résidu d'une fusion d'images sous l'attraction puissante de la similarité. Mais ce qui le distingue des autres associationnistes et ce qui lui donne un nouveau trait de ressemblance avec Huxley, c'est que l'association ou fusion n'est pour lui qu'un cas particulier de l'évolution. L'évolution psychologique des formes inférieures de la connaissance en formes supérieures se rattache à l'évolution cosmique et n'est qu'une application spéciale de la grande loi de l'évolution.

Herbert Spencer se prononce nettement contre la *table rase* de l'individu, et en cela il sort encore une fois des frontières classiques du sensationnisme. S'en tenir à cette assertion inacceptable qu'antérieurement à l'expérience personnelle l'esprit est à nu et vierge de toute impression, c'est ne pas voir le fond même de la question, à savoir : d'où vient la faculté d'organiser les expériences? d'où viennent les différences de degré de cette faculté chez les individus chez et les races ? « Si, à la naissance, dit Herbert Spencer, il n'existe rien qu'une réceptivité passive d'impressions, pourquoi un cheval ne pourrait-il pas

recevoir la même éducation qu'un homme ? Si l'on objecte que le langage fait la différence, alors pourquoi le chat et le chien, soumis aux mêmes expériences que leur donne la vie domestique, n'arriveraient-ils pas à un degré égal et à une même espèce d'intelligence ? » (*Principes de psychologie*, t. I, IVe partie, ch. VII, p. 505.) L'individu porte avec lui à sa naissance des organisations physiologiques, psychologiques et mentales qui, pour être indépendantes de l'expérience de l'individu, ne sont pas indépendantes de l'expérience en général ; elles résultent des expériences ancestrales, accumulées et transmises par hérédité. « Le cerveau représente une infinité d'expériences reçues pendant l'évolution de la vie en général ; les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont ainsi monté lentement jusqu'à ce haut degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant, — et que dans le cours de sa vie l'enfant exerce, fortifie en général et rend plus complexe, — et qu'il léguera à son tour, avec quelques additions, aux générations futures. Et il arrive ainsi que l'Européen vient à avoir vingt ou trente pouces cubes de cerveau de plus que le Papou. Il arrive ainsi que des facultés comme celles de la musique, qui existent à peine dans les races humaines inférieures, deviennent congénitales dans les races supérieures. » (*Loc. cit.*, p 508.) Dans le chapitre suivant, Herbert Spencer cherche à rattacher l'évolution mentale à l'évolution en général, considérée comme une transformation physique progressive ; c'est-à-dire à traduire l'évolution mentale en fonction de la redistribution de la matière et du mouvement. (*Loc. cit.*, Ve partie, ch. I, p. 550.)

Après Herbert Spencer nous pourrions citer d'au-

tres penseurs distingués appartenant à l'école de l'évolution. Nous ne pouvons nous dispenser de nommer Romanes, à cause d'une différence de point de vue et du caractère de son œuvre. Moins métaphysicien, mais plus psychologue que Herbert Spencer, le célèbre zoologiste rattache le problème des concepts à celui de l'évolution mentale, et ce dernier à l'évolution des espèces végétales et animales. Il prétend que si la doctrine de l'évolution organique à travers la série complète du règne animal est acceptée, elle entraîne comme corollaire nécessaire la doctrine de l'évolution mentale, au moins en ce qui concerne les animaux. (Georges-John Romanes, *l'Évolution mentale chez les animaux;* Introd., p. XII; trad. de Varigny, 1884.)

On sait la grande controverse soulevée par Darwin et Wallace. Pour Darwin, les faits de la psychologie humaine étaient susceptibles d'être expliqués par les lois générales de l'évolution, tandis que Wallace voulait les soustraire à ce mode d'explication. Les disciples de Darwin soutiennent que tous les organismes sont les produits d'une genèse naturelle, et ceux de Wallace estiment de leur côté qu'il doit être fait une exception concernant l'organisme humain ou tout au moins l'esprit humain. Dans un dernier livre, Romanes vient de prendre parti pour l'évolution mentale chez l'homme comme chez l'animal. Après avoir profité des contradictions ou du moins des divergences de vue des trois naturalistes récents les plus éminents, Mivart, Wallace, de Quatrefages, au sujet de la caractéristique de l'homme, il classe les idées en *percepts* ou images particulières et concrètes, en *récepts* ou images génériques et composites, enfin en *concepts* ou idées abstraites et générales. Quant au problème des concepts, il est ramené

à celui de la formation du langage et de la parole (George John Romanes, *l'Évolution mentale chez l'homme*, ch. II, p. 34 ; ch. IV, p. 70 ; ch. IX, p. 163 ; ch. XVII, p. 388; trad. de Varigny, 1891), et ne se distingue du problème des récepts que par un degré supérieur de complication ; le concept est une combinaison. « Une idée générale ou concept, dit-il, ne peut être formée que par l'esprit lui-même qui classe avec intention ses récepts connus comme tels. » (*Loc. cit.*, ch. IV, p. 80.)

Le *mens* humain a été surajouté ; il est dû à un *processus* d'évolution. Pour prouver cette double évolution mentale chez l'animal et chez l'homme, Romanes s'est appliqué à constater des faits dans toute la série animale, à les mettre côte à côte et à faire toucher du doigt en quelque sorte l'évolution graduelle de l'inférieur au supérieur ; ensuite il a cherché les points de contact entre l'intelligence de l'animal le plus parfait et celle de l'homme le plus imparfait. Le titre seul des chapitres des deux premiers volumes indiquera son procédé. Premier volume : mollusques, fourmis, abeilles et guêpes, termites, araignées et scorpions, derniers articulés. Deuxième volume : poissons, batraciens et reptiles, oiseaux, mammifères, rongeurs, éléphant, chat, renard, etc., chiens, singes et babouins. Un troisième volume fait les théories de tous ces faits et conclut à l'évolution mentale chez les animaux. Le quatrième volume, qui commence une nouvelle série en vue de prouver l'évolution mentale chez l'homme, est d'une grande importance à cause des idées d'ensemble qu'il renferme sur l'origine des facultés humaines.

Notre intention n'est évidemment pas d'entreprendre une réfutation d'Herbert Spencer ou de Romanes. Nous ne ferons pas non plus une théorie

du monde, des espèces végétales et animales. Tout cela dépasse les proportions de notre sujet et exigerait autant de monographies. Si nous avons indiqué les théories générales de Spencer et de Romanes, c'est dans le but de mettre dans un vaste cadre l'évolution psychologique des sensations et images en concepts. Toute théorie sensationniste est nécessairement évolutionniste, puisqu'elle implique un passage de l'inférieur au supérieur. Or, si ce passage est possible, le concept est absolument réductible comme forme de la connaissance, et, avec des moyens plus parfaits, des monographies de plus en plus détaillées et circonstanciées sur la sensation et l'image, on devra arriver à formuler la théorie sensationniste du concept. L'espoir de M. Ribot sera réalisable. Au contraire, s'il n'est pas possible de passer simplement de l'inférieur au supérieur, le concept ne pourra jamais être ramené à une forme inférieure de la connaissance et il fournira véritablement la caractéristique de l'homme. Nous posons ici à dessein en face de l'évolution une question de droit, de possibilité. Les innombrables faits rapportés par Romanes peuvent recevoir une interprétation très différente de la sienne. Nous n'avons pas trouvé un seul de ces faits concernant les animaux, que nous n'ayons pu expliquer d'une façon satisfaisante au moyen des facultés sensibles de la connaissance, conscience sensible, appréciation sensible, mémoire, imagination. Pour tous ces faits, c'est affaire d'interprétation. Il est donc plus utile de poser la question de droit. Si le concept est absolument et en droit irréductible à la sensation et à l'image, l'animal, si intelligent qu'il soit, ne sera jamais qu'une bête. On connaît notre conclusion : non seulement le sensationnisme n'explique pas le concept, mais il *ne peut pas* l'expliquer.

Il nous reste à en faire la démonstration et à déterminer nettement les caractères de la sensation et de l'image d'un côté, et du concept de l'autre, afin de faire éclater leur irréductibilité.

III

De l'avis de tous les psychologues, sensationnistes ou intellectualistes, les concepts présentent un premier caractère indiscutable ; c'est une *certaine supériorité* sur les sensations et les images : celles-ci sont généralement regardées comme des formes inférieures de la connaissance. Il y a là déjà une première impossibilité de réduire le concept à la sensation et à l'image, à moins de nier les premiers principes de métaphysique générale et les premières lois de la raison.

N'est-ce pas, en effet, une donnée de sens commun qu'on *ne peut tirer le plus du moins*, que *le moins ne peut être la cause effective du plus ?* C'est une vérité primordiale, faisant partie constitutive de la structure de l'esprit humain. Sous une formule différente, elle ne se distingue pas du principe de contradiction et de raison suffisante : c'est une même vérité, avec le concept d'*être* pour fondement. Si l'être exclut le non-être, si partout où nous trouvons l'être nous ne pouvons jamais rencontrer le non-être, d'où cela provient-il ? C'est que l'être, étant la réalité même, repousse tout ce qui viendrait s'opposer à son bien et à sa possession. En d'autres termes : l'*être prime le non-être ;* ce qui jouit de l'existence prime ce qui en est privé, et, pour employer la formule aristotélicienne, *l'acte prime la puissance.* Par conséquent, l'acte ne peut procéder de la puissance en tant que puissance ; l'être ne peut procéder du non-être par

voie d'évolution proprement dite. Si on comprend le principe de contradiction, nous ne disons pas d'une façon quelconque, car tout le monde entend le premier principe de la raison ; mais si on en possède la conception réflexe et scientifique, on y saisit sans difficulté le principe dont nous parlons : *l'être prime le non-être*. Ce dernier ne représente-t-il pas une des formules scientifiques du principe de contradiction ? On voit aussi sans peine le principe de raison suffisante dans cette primauté de l'être sur le non-être, et l'on porte ce jugement analytique : *l'être ne peut procéder du non-être* ; ou bien : *l'acte ne peut procéder de la puissance*. Prétendre le contraire, c'est renverser tout l'ordre ontologique des choses et les premiers principes logiques de la raison humaine ; c'est le renversement de l'esprit et des choses. On tombe ainsi forcément dans l'erreur fondamentale du panthéisme hégélien qui met le το *fieri* à l'origine des choses. Les Allemands ont pesé l'être et le non-être ; la balance a incliné vers le non-être, l'être a été trouvé léger. L'être, c'est le néant ; le non-être prime l'être ; l'être sort du non-être. On le voit donc clairement, le principe de contradiction, basé sur le concept d'être, renferme en lui cet autre principe : *le plus ne peut provenir du moins*.

Ceux par conséquent qui veulent expliquer le supérieur par l'inférieur, les formes plus hautes de la connaissance par les formes plus humbles, le concept par une certaine évolution de la sensation et de l'image, appartiennent nécessairement à cette école qui identifie les contraires et les contradictoires. A leurs yeux, en effet, les simples impressions matérielles et organiques deviennent des sensations sans qu'il y ait un principe interne ; les sensations se transforment en images et celles-ci en concepts par une simple

agglutination ou autrement. L'ensemble de tous ces phénomènes internes constitue le moi ou sujet pensant : celui-ci n'est que leur *agrégation* ou *intégration*. Si dans l'individu on trouve des *consolidations* innées, transmises par hérédité, ces consolidations d'états de conscience en habitudes et facultés, n'ont été originairement dans l'espèce ou dans la race que de simples phénomènes. Le philosophe, au contraire, qui respecte les données premières du sens commun, procède en sens inverse. Sans doute il admet lui aussi l'hérédité physiologique, le legs de certaines tendances ou prédispositions qui s'accentuent toujours davantage, si on ne réagit pas à l'aide du libre arbitre ; en raison de l'hérédité organique, il reconnaît l'existence par contrecoup d'une hérédité psychologique, sans jamais consentir cependant à la transmission directe des habitudes intellectuelles qui sont chez l'homme une œuvre personnelle. Dans l'individu il peut admettre une certaine évolution des facultés correspondant à l'évolution des organes, non qu'une faculté sorte d'une autre faculté, ou bien d'une intégration de faits psychiques ; mais en ce sens que les facultés sensibles, étant essentiellement organiques, évoluent et se forment graduellement avec l'organisme, et que les facultés mentales, comme l'intelligence proprement dite, ne peuvent s'exercer avant que les nerfs et les muscles soient suffisamment constitués. En tout cela, il n'y a pas évolution à proprement parler ; on ne passe jamais simplement du moins au plus ; il y a des centres d'organisations soit physiologiques, soit psychiques. Un principe interne contenant en lui toute une série d'actions et de manifestations n'évolue pas d'une évolution proprement dite ; il ne passe pas du moins au plus. Au lieu de faire naître les facultés des actes, ce sont les actes

que le philosophe dont nous parlons fait naître des facultés où ils sont virtuellement contenus comme dans leur germe. Au lieu de tenter des efforts inutiles pour trouver dans les images l'acte de naissance des concepts, il admet l'existence d'une faculté supérieure à la faculté des images ; nous aurons l'occasion plus tard de défendre la thèse de la substance et des facultés contre le phénoménisme. Dans tous ses raisonnements, il se laisse diriger par le principe de la supériorité de l'être sur le non-être, suivant le conseil, cette fois excellent, de la déesse de Parménide : « Apprends, dit la déesse, quelles sont les deux voies du savoir. L'une part de ce principe que l'être seul existe et que le néant n'est pas ; là est la certitude, la vérité. L'autre part de ce principe que l'être n'est pas, que le néant est nécessaire. Je te le dis, cette voie-là marche en sens contraire de la raison. Car tu ne peux connaître, ni atteindre, ni exprimer ce qui n'est pas. Nécessairement dire et penser portent sur l'être. L'être est et le néant n'est pas. » (Riaux, *Essai sur Parménide*, p. 209.)

C'est donc l'être qui explique le non-être, le plus qui explique le moins, la faculté qui explique l'acte. La philosophie de la sensation est en contradiction, dans son explication du concept, avec les premiers principes ontologiques. Le concept est irréductible à la sensation et à l'image, comme toute forme supérieure est irréductible aux formes inférieures.

Mais allons plus avant dans l'étude des caractères qui conviennent aux concepts. Ils n'ont pas sur les images une supériorité quelconque ; ils accusent une supériorité de nature, non seulement d'espèce, mais de *genre*. L'irréductibilité des concepts ressortira avec plus de force. Dégageons des observations déjà faites les caractères réciproques de l'image et du concept.

Le concept se rapporte à deux catégories d'objets.

La première comprend tous les objets matériels considérés non pas au point de vue de leur matérialité, de leur individualité, mais au point de vue de leurs raisons génériques ou spécifiques. Voici un exemple. Le concept de triangle peut s'appliquer à ces trois lignes qui renferment une partie de la surface du tableau noir; mais l'objet du concept n'est pas ce triangle particulier, grand ou petit, équilatéral, scalène ou isocèle; c'est ce triangle indépendamment de sa grandeur. Lorsque nous cherchons la solution d'un théorème relatif au triangle, nous traçons au tableau un triangle dont la figure concrète, satisfaisant l'imagination, rendra plus facile le travail de l'esprit; mais nous ne confondons pas le triangle en général avec ce triangle particulier. Pour mieux dire, dans ce triangle particulier, nous concevons le triangle en général.

Les choses matérielles et concrètes sont considérées par l'intelligence au point de vue de leurs caractères généraux, les seuls qui intéressent la science. Sans préjuger la question de savoir si les objets de nos concepts sont des réalités extérieures à nous, nous pouvons affirmer que, dans les objets que nous concevons, il y a toujours un caractère général qui constitue même l'individu, qui lui donne au milieu des changements incessants de son existence une permanence et une fixité sans laquelle il ressemblerait à un fleuve qui s'écoule et ne pourrait devenir un objet de science. Le concept a donc pour objet ce qu'il y a de fixe, de permanent et de général dans les choses matérielles, en un mot l'*absolu* et l'*immatériel* dans le relatif et le matériel. (Par *absolu* et *être en soi*, nous entendons simplement les caractères généraux, invariables et permanents des choses; et

par *relatif*, leurs caractères individuels, variables et fugitifs. Nous ne préjugeons pas la valeur des concepts, ni la nature de la substance.) Mais nous ne concevons pas que des objets matériels sous forme immatérielle ; nous concevons encore des objets immatériels et purement immatériels, comme le vrai, le bien, le beau, l'âme et Dieu. Quelque valeur que nous donnions à ces notions, il est sûr que nous les avons ; nous savons très bien ce que nous voulons dire quand nous les discutons, même pour les nier. Par conséquent, l'absolu ou l'immatériel sous toutes ses formes, tel est l'objet du concept. La représentation n'est cependant pas de même nature dans tous les cas : l'*immatériel abstrait*, c'est-à-dire l'immatériel dégagé par l'esprit des notes matérielles ou individuelles, étant l'objet proportionné de l'intelligence humaine, celle-ci se le représente par des concepts *propres* ; l'*immatériel pur*, au contraire, ne devenant son objet que grâce à l'analogie, les concepts qu'elle en forme sont appelés *analogues* ou *impropres*.

La sensation et l'image ne représentent que le *relatif* et le *matériel*. Il est d'abord contradictoire qu'une image quelconque représente Dieu, l'âme, la vérité, la bonté, l'être. Non seulement elle est incapable de représenter l'immatériel pur ou le pur absolu, elle ne peut même pas représenter les choses matérielles, à la façon du concept, sous forme immatérielle. Nous concevons très bien le polygone en général comme un ensemble de lignes enfermant un espace. L'image vague et flottante qui accompagne notre concept et s'en distingue parfaitement nous représente très mal ce polygone. Je ne puis tracer au tableau une représentation schématique du polygone embrassant à la fois le triangle, le pentagone, l'hexa-

gone, le myriagone; chacune de ces figures comprend un nombre irréductible de lignes. Prenons le triangle en général; nous pouvons en donner une définition, mais l'image que nous traçons sur le tableau est nécessairement la représentation de tel ou tel triangle; il serait contradictoire qu'elle fût à la fois la figure schématique du triangle équilatéral, du triangle isocèle et du triangle scalène. Le concept de ligne ne peut être représenté au tableau; car la ligne tracée serait nécessairement une courbe ou une droite. Nous pourrions passer ainsi des sciences mathématiques dans les autres sciences, en prendre les différents concepts et les comparer aux images qui peuvent les accompagner. En histoire naturelle, le vertébré n'est-il pas, lui aussi, un polygone vivant et un ensemble de traits enfermant un espace? Essayez d'évoquer dans l'imagination ou de décrire au tableau non pas une colonne vertébrale, mais la figure schématique du vertébré, celle qui embrasserait à la fois le poisson et le quadrupède. Cette figure n'est pas moins irréalisable que celle du triangle et de l'hexagone réunis. C'est que les images n'ont d'autre objet que le matériel et le relatif. Les formes sensibles de la connaissance atteignent les choses matérielles dans leur singularité et dans toutes leurs conditions d'individualité; ce sont des figurations organiques tracées dans le cerveau à la fois par l'impression des objets matériels et par la réaction vitale de la faculté sensible. Étant une certaine figuration de la surface cérébrale, on comprend que l'image puisse être la figuration de la surface du tableau noir. La différence qu'il y a entre la représentation de l'image et la figure du tableau noir, c'est que le cerveau est vivant et que l'image est une forme vitale de la connaissance. Substance matérielle comme le

tableau, mais possédant un principe de vie organique et sensitive, le cerveau n'est couvert à sa surface que de caractères et de signes matériels.

L'absolu, l'immatériel n'y est jamais représenté; la représentation sensible est essentiellement relative et matérielle; son objet ne saurait être que le relatif et le matériel.

Il y a donc une distinction fondamentale entre le concept et l'image. Le concept est immatériel dans son objet, en raison de la chose représentée et de la manière dont il la représente; il doit par conséquent, comme il sera bientôt démontré, être immatériel aussi dans son principe prochain, l'intelligence, les principes ayant la même nature que leurs actes. On peut conclure de l'immatérialité de la face objective à l'immatérialité de la face subjective. Le concept consiste en une figure à deux faces réellement indivisibles.

Au contraire, l'image — et ce que nous disons de l'image est vrai *a fortiori* de la sensation — est doublement matérielle : d'abord, dans son objet et dans la manière de le percevoir; ensuite, dans son sujet, la faculté sensible, qui dépend essentiellement et intrinsèquement des conditions organiques et matérielles. Réduire le concept à la sensation et à l'image, c'est par conséquent faire sortir par évolution l'absolu du relatif, l'immatériel du matériel, l'intelligence des sens : procédé qui va se heurter directement au premier principe scientifique de la primauté de l'être sur le non-être. Il y a ici une supériorité non seulement de degré, non seulement de nature, mais une *supériorité générique*.

Par le fait même que ce *processus* d'évolution contredit le premier principe de logique scientifique, il contredit tous les autres et en particulier le *prin-*

cipe de substance. L'image, dans sa représentation sensible, ne s'élève pas au-dessus des qualités primaires et secondaires des corps ou de ce qu'on appelle communément les sensibles propres et les sensibles communs. Le concept va jusqu'à la substance qui n'est sensible que par accident, en raison des qualités qu'elle enveloppe et dont elle est l'origine et la cause. Il est donc évident que la réduction en droit du concept à l'image entraîne logiquement la réduction en droit de la substance à la qualité. Aussi bien, le système que nous combattons avoue ces conséquences. Pour le sensationnisme la substance n'est pas, à moins d'entendre par ce mot la collection, le groupement des qualités. C'est la doctrine de Locke et de son école. Hume s'est opiniâtrément appliqué à détruire ce qu'il appelle dédaigneusement l'entité substance. Si la substance est quelque chose de réel, elle devrait, d'après lui, être dérivée de l'expérience et transmise par les sens. « Si elle est transmise par nos sens, dit-il, je demande par lequel et de quelle manière? Si elle est perçue par les yeux, ce doit être une couleur ; un son, si c'est par les oreilles; une saveur, si c'est par le palais; et ainsi des autres sens. » (Hume, *Traité de la Nature humaine*, sect. VI, p. 27.) Pour Hume la substance est une collection de qualités sensibles, et celles-ci sont des *complexus* de sensations et d'images. La négation du principe de substance est la négation des noumènes objectifs et subjectifs, des êtres en soi objectifs et subjectifs, de l'immatériel-objet et de l'immatériel-sujet ; c'est le phénoménisme externe et interne mis à la place des substances. Quoiqu'on n'ait pas encore établi la thèse de la substance, le phénoménisme paraît condamné par le fait même qu'il attaque ce principe qui n'est qu'une des formes du premier principe.

En résumé, l'objet du concept est la chose en soi, le noumène, l'immatériel pur ou abstrait. L'objet de l'image est le relatif, le phénomène, le matériel. Les réduire en droit l'un à l'autre, c'est nier le principe que l'être prime le non-être, c'est renverser le principe de substance.

Mais il faut préciser davantage les caractères de l'image et du concept. Le concept représente l'absolu, l'être en soi; l'image représente le relatif. Que faut-il entendre par ces termes?

L'être en soi ou l'absolu, tel qu'il est représenté dans le concept, nous apparaît sous forme *abstraite*, *universelle*, *nécessaire* et *éternelle;* autant de caractères qu'il est impossible d'accorder à l'objet de l'image.

L'abstrait qui se manifeste dans le concept ne résulte pas d'une séparation quelconque, et ne consiste pas simplement en une qualité isolée. Aussi n'est-ce que dans un sens très large que des sensations visuelles et des sensations auditives, fournies par un même objet, sont appelées abstraites. Si le sens de la vue me représente la forme d'une cloche sans le son, et celui de l'ouïe le son sans la forme, la forme et le son ne sont pas, à proprement parler, des qualités abstraites, pas plus que leurs représentations sensibles. Une chose se trouve vraiment abstraite, dans le sens rigoureux du mot, lorsqu'elle est considérée à part de son *substratum*, c'est-à-dire des notes qui l'individualisent. La forme de la cloche est rigoureusement abstraite, lorsqu'elle est représentée non seulement à part du son ou du poids, mais à part de cette quantité dont elle est le terme intrinsèque, c'est-à-dire à part de son *substratum* prochain et individuel. La forme ronde, prise comme quelque chose d'absolu et en soi, ne dépend pas de tel degré de quantité ou de tel

autre. L'abstrait de la sensation et de l'image consiste en un *abstrait-concret*, toujours rapporté à un *substratum* individuel; c'est au contraire le propre du véritable abstrait de n'être attaché à aucun *substratum* particulier. Il y a donc deux sortes d'abstraits que les philosophes de la sensation ne cessent de confondre, et que saint Thomas a si nettement distingués. L'abstrait-concret ne diffère pas du relatif, du matériel; l'abstrait proprement dit n'est autre que l'être en soi, l'absolu, l'immatériel.

C'est cette seconde sorte d'abstraction qui permet à l'objet du concept, à l'être en soi d'être universel. L'universel est la conséquence nécessaire de la véritable abstraction; c'est l'abstrait même, considéré comme susceptible de convenir à plusieurs sujets individuels, dont il fait abstraction. C'est ce qu'on nomme en logique le point de vue de l'extension par opposition au point de vue de la compréhension. Les caractères essentiels envisagés en eux-mêmes, indépendamment de tout sujet concret, peuvent se trouver dans plusieurs sujets. Le groupe d'attributs qui constitue, par exemple, l'animalité, convient également aux vertébrés et aux non-vertébrés, précisément parce que le concept d'animal fait abstraction de ces particularités. Le concept de triangle convient tout aussi bien au triangle rectangle qu'aux triangles isocèle et scalène; de même le concept de polygone s'applique au triangle et au pentagone; le concept de ligne, à la ligne courbe et à la ligne droite. L'abstrait est donc la base et le fondement de l'universel, comme on le montrera longuement à la question d'origine.

L'objet du concept n'est pas seulement abstrait de tout sujet et commun à tous les individus de la classe; il est encore nécessaire : c'est la conséquence de son

abstraction et de son universalité. Le nécessaire, tel qu'il se révèle dans le concept, est l'être en soi, en tant que ce dernier fait abstraction du fait de son existence contingente. Ce qu'il y a en effet d'éventuel et d'accidentel dans une essence, dans l'être en soi, c'est qu'il soit réalisé. Il n'y a que Dieu dont l'essence appelle nécessairement l'existence ; les essences créées peuvent être ou ne pas être. Mais considérées indépendamment du fait contingent de leur existence et comme simplement possibles, elles présentent un certain caractère de nécessité. Alors même que dans la nature il n'y aurait pas de cercle parfait réellement existant, il n'en serait pas moins vrai que, s'il y avait quelque part un cercle parfait, il serait nécessairement une ligne fermée dont tous les points se trouveraient à égale distance d'un point central. L'abstrait et l'universel entraînent donc le nécessaire, puisqu'on ne saurait être isolé des sujets individuels et apte à leur être rapporté, sans faire abstraction de l'existence.

Ces trois caractères sont accompagnés d'un quatrième, l'éternité. L'abstrait, n'existant pas dans la nature, se trouve par le fait même soustrait aux conditions de l'espace et du temps, qui déterminent toutes les choses existantes ; *abstrahit ab hic et nunc*, disaient avec concision les scolastiques. Cette éternité toute *négative* ne ressemble en rien à l'éternité *positive* de Dieu qui n'a ni commencement ni fin, et qui existe en vertu même de son essence infinie. Le triangle en général n'est pas éternel de la même façon que Dieu ; nous le concevons simplement en dehors du temps et de l'espace, ou bien, comme s'exprime Wundt lui-même, *sub specie æternitatis*.

Mais pour accentuer les reliefs et faire mieux ressortir les caractères objectifs du concept, — car nous ne regardons actuellement que la face objective, —

nous croyons utile de les réduire à deux seulement; déjà notre exposé a dû laisser entrevoir la possibilité de cette réduction.

Il nous semble d'abord que les deux premiers caractères de l'être en soi, c'est-à-dire l'abstrait et l'universel, n'en forment en réalité qu'un seul. Ne faut-il pas, avant de se représenter une forme comme universelle ou commune à tous les individus semblables de la classe, la considérer préalablement comme abstraite, c'est-à-dire isolée des notes individuelles?

Après l'avoir dégagé par l'abstraction de tout caractère particulier, nous concevons l'être en soi, en lui-même, indépendamment du concret qu'il a dans les choses et de l'universel qu'il peut revêtir dans l'esprit. Ensuite nous le regardons comme multipliable ou susceptible d'être répété dans la nature un nombre de fois indéfini. Dans le premier cas, c'est l'abstrait proprement dit ou l'*universel fondamental et potentiel;* dans le second cas, c'est l'*universel formel et actuel.*

D'un autre côté, l'*éternel négatif* se laisse facilement ramener au nécessaire; celui-ci fait simplement abstraction de l'existence contingente. Or, l'éternel négatif, exprimant l'indépendance à l'égard du temps et de l'espace, est indépendant de toute existence actuelle contingente, laquelle est nécessairement déterminée et limitée à un point du temps et de l'espace. Il en résulte que l'éternel négatif rentre dans le nécessaire.

L'*universalité* et la *nécessité* résument donc les caractères de la chose en soi, objet du concept. Le concept est essentiellement universel et nécessaire.

L'image, au contraire, est essentiellement *individuelle* et *contingente*, comme l'objet qu'elle repré-

sente. Le matériel et le relatif ne constitueront jamais que quelque chose de concret, de particulier et de contingent. Nous l'avons constaté bien souvent, les images sont concrètes dans leur représentation. Les images génériques ou composites, d'abord vagues et confuses, revêtent des caractères de plus en plus précis et déterminés, à mesure que l'attention se concentre sur elles; sous le regard d'une conscience attentive, la représentation s'empreint d'une plus grande matérialité, c'est-à-dire de notes individuelles plus nombreuses, un peu comme dans certains cas de suggestion hypnotique, où l'hallucination, d'abord vague et indécise, prend tout à coup des formes déterminées et très nettes. De fait, l'image est toujours circonscrite sous les rapports de la quantité, de la qualité, de l'espace et du temps. En droit il ne peut en être autrement. Les images sont les échos des sensations, ses copies et ses résidus, comme les sensations le sont des objets. Or c'est un principe généralement reçu en philosophie, et d'ailleurs parfaitement évident, dirons-nous avec Hume, que toute chose dans la nature est individuelle; il est absolument absurde de supposer un triangle réellement existant qui n'ait pas une proportion précise de côtés et d'angles. (Hume, *Traité de la Nature humaine*, sect. VII, p. 32.) C'est aussi un fait que les sensations et les images nous représentent des objets matériels et étendus. L'étendue apparaît comme une propriété réelle, primordiale et intrinsèque des corps, comme la première disposition de la matière.

Ainsi donc, puisque d'un côté les objets matériels et étendus s'imposent aux facultés sensibles de la connaissance, et que d'un autre côté les facultés sensibles, essentiellement organiques, reçoivent des déterminations quantitatives, il faut admettre que les

représentations, sensations et images, naissant du conflit des activités de la matière extérieure et de la matière organique, sont marquées au coin d'une double matérialité, celle de l'objet et celle du sujet de la connaissance. On ne conçoit pas que la détermination provoquée par un objet doué d'étendue et subie par une passivité organique et matérielle, ne porte point l'empreinte de sa matérielle origine. S'il est dans la nature de la quantité ou de l'étendue d'individualiser ce qu'elle touche, si elle constitue en même temps la première propriété de la matière soit organique, soit inorganique, il résulte nécessairement que toute faculté qui, à l'exemple de la sensibilité, dépend intrinsèquement de la matière, ne devra produire que des formes individuelles, et que l'objet représenté par elle sera essentiellement borné à tel point du temps et de l'espace, à telle existence individuelle. La représentation est donc essentiellement relative et changeante, fugitive et contingente. Le matériel et le relatif entraînent nécessairement le particulier et le contingent, de même que l'immatériel et l'absolu appellent essentiellement l'universel et le nécessaire.

Des caractères aussi opposés que le *particulier* et l'*universel*, le *contingent* et le *nécessaire* creusent un abîme entre les formes sensibles et les formes intellectuelles de la connaissance. Or, nous avons fait remarquer que le particulier et le contingent sont des corollaires du matériel, de même que l'universel et le nécessaire sont des corollaires de l'immatériel ; il faut donc que l'intelligence dépasse les conditions des sens et qu'elle consiste en une faculté indépendante, intrinsèquement du moins, de la matière. Une faculté organique est en droit radicalement impuissante à produire des connaissances

universelles et nécessaires, parce qu'elle est intrinsèquement matérielle. Au contraire, une faculté indépendante intrinsèquement de la matière, en d'autres termes *spirituelle*, sera la raison suffisante et explicative des représentations universelles et nécessaires. L'intelligence ou faculté des concepts, étant indépendante intrinsèquement de la matière, doit être apte à connaître les raisons des choses, l'essentiel, l'absolu. Toutes ses connaissances étant abstraites ou dégagées des conditions matérielles et individuelles présentent les caractères de l'universalité. Sans doute, l'intelligence humaine est en un certain sens constituée par quelque chose d'individuel; mais cette individualité, qui la rattache à telle personne plutôt qu'à telle autre et qu'on pourrait appeler une individualité personnelle, n'est pas par elle-même un obstacle à la représentation universelle, comme nous aurons l'occasion de le montrer longuement plus tard, dans la question d'origine. Seule, l'individualité qui résulte de la présence des conditions matérielles rend une faculté incapable de former l'universel. Quant au nécessaire, il suit naturellement l'universel : ce qui est contingent dans un être, ce n'est pas l'essence, mais le fait de son existence déterminée sous les rapports du temps et de l'espace. L'universel se confond ainsi avec le nécessaire, et la sensibilité est aussi impuissante à représenter l'un que l'autre. Si donc nous concevons l'être en soi, c'est-à-dire l'universel et le nécessaire, il faut que l'intelligence ou faculté des concepts soit irréductible aux sens, aussi irréductible que l'universel l'est à l'individuel, le nécessaire au contingent, l'être en soi à l'être relatif. A moins de nier le premier principe scientifique : *l'être prime le non-être*, on doit reconnaître qu'en raison de sa supériorité générique le concept ne sau-

rait être en droit ramené ni à la sensation ni à l'image.

III

Nous venons de voir l'opposition fondamentale qui existe entre le concept et les formes inférieures de la connaissance.

Le concept est essentiellement immatériel du côté du sujet et du côté de l'objet; il est universel et nécessaire dans sa représentation. Les sensations et les images sont doublement matérielles sous les rapports du sujet et de l'objet; elles sont particulières et contingentes dans leur représentation. Les conséquences qui résultent de cette opposition sont nombreuses, et bien qu'elles découlent *a priori* comme des corollaires de l'antithèse radicale, elles constituent des *signes a posteriori* de cette même antithèse. C'est à ce titre que nous en signalons quelques-unes; elles montreront à leur façon qu'on ne peut en droit identifier le concept et les formes sensibles de la connaissance, à moins d'identifier en droit les contraires et les contradictoires, et de prouver que le non-être prime l'être, que l'être peut avoir sa cause efficiente dans le non-être.

Examinons d'abord les objets dans leur action sur les facultés. Comment se comportent vis-à-vis des sens l'objet des images et des sensations, et vis-à-vis de l'intelligence l'objet des concepts? Les objets matériels, agissant sur les organes, y déterminent des vibrations nerveuses, des secousses, et provoquent ainsi des réactions. Comme tout ce qui est matériel, les organes s'usent par l'exercice sans que la réparation égale jamais l'usure. Les altérations se produisent tantôt brusquement, comme dans le cas d'une lumière trop vive qui aveugle l'œil, tantôt lentement

et insensiblement par le seul fait de l'usage. On dit que les sens s'émoussent, que la sensibilité diminue; or, à mesure que la sensibilité s'amoindrit, on a besoin de stimulants plus actifs, et plus la sensibilité est stimulée, moins la faculté de discernement est délicate et sensible : peu à peu elle faiblit et s'oblitère. Il y aurait là un fait bien étrange, si nous ne savions pas que les représentations sensibles, sensations et images, dépendent intrinsèquement de l'état des organes et du système nerveux. Comprendrait-on une faculté qui serait peu à peu détruite ou du moins détériorée par son objet propre et dans son exercice même normal. Il faut donc tenir fermement que les sensations et les images dépendent essentiellement de la matière nerveuse, qu'elles ne sont des formes réelles ni de l'âme seule, ni du corps seul, mais du *composé substantiel* où elles jouissent du double avantage de la matière et du principe vital liés en un seul et unique principe complet d'action et de passion.

Tandis que le cerveau se fatigue et s'use en produisant des images, que les organes périphériques s'altèrent par leurs passions et réactions, l'intelligence au contraire se perfectionne constamment par l'exercice, par la formation et le développement des concepts. Sans doute en raison d'une certaine dépendance extrinsèque du cerveau qui sera déterminée soigneusement dans le problème d'origine, l'intelligence subit très souvent les vicissitudes de l'organisme; mais par elle-même, par nature, elle ne peut que se perfectionner. La contemplation de l'absolu, de l'être en soi, de l'universel et du nécessaire, n'altère jamais l'intelligence. Au contraire, elle sent dans cette contemplation augmenter en elle son besoin de connaître; et tandis que la sensibilité s'émousse en

devenant plus exigeante et qu'elle devient plus exigeante à proportion qu'elle s'émousse, l'intelligence est plus avide de savoir à mesure qu'elle sait davantage; elle prend des ailes et de l'envergure dans la proportion où elle s'exerce. L'intelligence tend à tout connaître pour s'assimiler toutes choses, et selon la belle expression de saint Thomas : *Intellectus cognoscendo fit omnia*. C'est ainsi qu'elle produit des concepts de plus en plus riches dans leur universalité. Le propre des esprits supérieurs est d'embrasser dans quelques concepts très universels une vaste synthèse de connaissances. La théologie enseigne que dans les hiérarchies angéliques les plus parfaits des esprits sont ceux qui dans un nombre plus restreint de concepts synthétisent le plus de choses. A mesure, en effet, que les concepts se remplissent et deviennent riches en substitution, ils diminuent en nombre et constituent une connaissance moins fragmentaire. Dieu n'a qu'un seul concept, son Verbe personnel, dans lequel il possède l'intuition de toutes choses. L'objet de l'intelligence, au lieu d'amoindrir la vie de l'esprit, la développe au contraire et la fait en quelque sorte se rapprocher du voisinage de la vie angélique et de la vie divine.

La connaissance humaine, soit intuitive, soit déductive, est assurément accompagnée d'une dépense de matière cérébrale, dépense d'autant plus grande que la pensée s'élève au-dessus de la matière; mais ce n'est pas elle-même qu'elle dépense, c'est plutôt le cerveau, dont elle abstrait les images pour en faire des concepts. Il n'y a aucune possibilité d'identifier des actions tellement différentes que l'une détériore la faculté et l'autre la perfectionne. Or, quelle raison pourrait-on donner de cette diversité d'action des objets sur les facultés, si les sensations

et les images ne dépendaient pas intrinsèquement de la matière, et si les concepts en dépendaient intrinsèquement ? Il n'en existe pas. On ne peut cependant pas confondre ces deux genres d'actions ; cela équivaudrait à identifier le matériel et le spirituel, c'est-à-dire les contraires et les contradictoires. Au-dessus des sens, il faut donc réserver une place supérieure à l'intelligence ou faculté des concepts.

Examinons maintenant les facultés elles-mêmes dans leurs relations avec les connaissances, sensations, images et concepts. Après avoir considéré les objets d'abord en eux-mêmes et ensuite dans leur mode d'action sur les sens et l'intelligence, il ne sera pas inutile d'observer la manière dont ces deux facultés se comportent relativement à leurs actes.

L'intelligence jouit du privilège de penser sa pensée, c'est-à-dire, après avoir conçu une chose, de penser la conception elle-même. Dans ce second moment, l'intelligence pose son concept comme objet de connaissance, l'étudie ensuite et le soumet à l'analyse. C'est ce qu'on appelle, d'un terme imagé, la *réflexion* de l'intelligence sur elle-même. Grâce à ce merveilleux pouvoir elle vérifie son concept, le rectifie et s'élève jusqu'à la vérité scientifique. Les concepts réfléchis ne sont-ils pas les premières unités de la science? Pénétrant plus avant dans la connaissance des choses, l'intelligence saisit encore par sa réflexion les rapports des concepts entre eux ; ce qui est beaucoup plus difficile. Les concepts réfléchis remontent dans la nuit des temps, tandis qu'on pourrait déterminer presque le jour et l'heure de la découverte des premières relations scientifiques, comme celle de Thalès : « Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits ; » ou bien celle d'Archimède établissant comment varie la longueur de la cir-

conférence avec la variation du rayon. Au moyen des concepts réfléchis et des rapports abstraits et généraux, la science est à même de se former; elle est l'œuvre de l'intelligence, qui peut seule fournir les matériaux de l'édifice, à savoir les concepts.

Les sens sont incapables de réflexion sur eux-mêmes. Ils ont des actes *réflexes* au sens physiologique du mot; mais jamais des actes *réfléchis*, et cela en raison même de leur dépendance intrinsèque de la matière organique. Ils se meuvent toujours dans la sphère du relatif, ne percevant les objets que d'après les modifications dont ils sont affectés. Tandis que l'intelligence a pour province les essences et les raisons des choses, les sens sont circonscrits à la région des faits. C'est d'une manière impropre qu'on parle des erreurs des sens : les sens perçoivent toujours ce qu'ils doivent percevoir, étant donnés le milieu et les conditions des organes. Le bâton plongé dans l'eau apparaît brisé à la vue, et la sensation visuelle doit le représenter ainsi : ce milieu étant supposé, la sensation ne peut être que ce qu'elle est. Les sens ne saisissent que les phénomènes ou faits existentiels; ils sont muets sur la nature des êtres ou des choses. L'intelligence, jouissant du privilège de vérifier et de contrôler les données des sens, interprète les faits et nous les révèle tels qu'ils sont dans la réalité, indépendamment de leur action sur nous. L'intelligence fait connaître le phénomène et l'explique. L'optique sait pourquoi les sens doivent percevoir le bâton brisé et pourquoi il n'est pas brisé, malgré les apparences. La Fontaine a très bien dit :

Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse.

N'est-ce pas l'intelligence qui, en interprétant l'expérience, a fondé la physique moderne? Celle-ci n'a

fait de véritables progrès que lorsque, ne se laissant plus conduire par la nature comme à la lisière, elle a entrepris de diriger les expériences et de leur imposer les principes de la raison. Kant avait remarqué cette influence de l'intelligence sur les données empiriques; on sait qu'il l'exagéra au point de les supprimer (*Critique de la Raison pure*, préface de la 2e édition, p. 22; trad. Barni, 1869). L'intelligence ne corrige pas seulement les données des sens externes, elle rectifie encore les illusions des sens internes, en particulier de la mémoire et de l'imagination. Nos souvenirs sont plutôt des esquisses que des portraits de la réalité; la perception du passé n'est pas aussi lucide que celle du présent; elle ressemble à la lumière réfléchie par un miroir ou par un prisme; elle n'est pas la première vue; aussi l'illusion est-elle facile. L'imagination, elle, crée ou combine des images; quelquefois elle met l'ordre là où régnait la confusion; d'autres fois, au lieu de former d'harmonieux contours, elle unit les choses disparates : c'est l'égarement de l'art et le tableau dont Horace a dit : *Risum teneatis*, *amici*. L'imagination se laisse facilement éblouir; soudain un rien l'égare; elle est chose si légère! dit Platon. C'est l'attrait d'une lecture, le charme d'un entretien, la séduction de cent mille circonstances dont notre vie est entourée. Faculté décevante, elle enveloppe d'un voile mystérieux et trompeur les choses de la vie. Heureusement que la raison intervient pour soulever ce voile et va droit à la réalité. Montaigne, comparant les facultés de l'âme à un personnel dans une maison bien réglée, où chacun a son rôle à jouer, son département à administrer, appelle l'imagination « la folle de la maison ». C'est la raison qui en est la maîtresse et qui doit tenir en équilibre et dans leur vrai rôle les autres facultés.

Dans cette supériorité de l'intelligence sur les sens externes et internes, marquée ici par son privilège de se réfléchir, on voit éclater de nouveau la supériorité du concept sur la sensation et l'image, leur radicale irréductibilité. Et la lumière qui éclaire ces observations est toujours le premier principe de logique scientifique et d'ontologie : « L'être prime le non-être. »

Enfin, comparons ce qui se passe en nous après une représentation sensible comme celle de l'image, et après une représentation intellectuelle comme celle du concept.

Les images — c'est d'ailleurs le propre de toute représentation — ne sont pas que de la lumière, de la clarté ; elles produisent encore une secousse et un ébranlement. Lorsque l'imagination, par exemple, nous représente un objet sensible qui peut être pour nous une source de plaisir, il se dégage en nous une tendance appétitive qui d'elle-même se porte fatalement à la recherche de l'objet présenté comme un bien. La passion est précisément ce mouvement de l'appétit sensible produisant dans le corps une certaine excitation sous la présentation de l'objet faite par l'imagination. Ce mouvement, de lui-même aveugle et fatal, résulte de cette inclination naturelle que possède tout être pour atteindre sa fin. Heureusement que cette tendance, que ces passions ne sont pas entièrement maîtresses de nous ; elles ne monopolisent pas toute l'activité, à moins qu'une autre tendance, la volonté, n'y consente. Car le concept, lui aussi, a sa propre tendance ; à chaque connaissance en effet correspond un amour qui lui est harmonique. Lorsque l'intelligence perçoit une chose comme absolue, comme vraie par conséquent, elle la présente aussi comme un bien à la volonté et celle-ci se porte vers

ce bien rationnel. Mais le mouvement de la volonté n'est pas identique à celui de l'appétit sensible. Il faut distinguer dans la volonté deux sortes de mouvements. Les premiers ont leur origine et leur principe dans la nature même de la volonté ou de l'appétit rationnel ; ils sont par conséquent nécessaires comme ceux de l'appétit sensible ; car tout appétit mis en présence de son bien propre et complet, en d'autres termes, en face de sa fin, se sent fatalement entraîné. Mais les biens qui sollicitent la volonté ne sont que fragmentaires et partiels, et aucun d'eux n'est capable d'apaiser sa soif de bonheur. Car de même que l'objet de l'intelligence consiste dans l'universel, l'absolu, l'être en soi, de même l'objet de la volonté consiste dans le bien universel et absolu. *Voluntas sequitur intellectum*, disent les scolastiques ; cet axiome est indiscutable en ce qui concerne l'amplitude et la capacité de la volonté. Si elle se trouvait en face du bien absolu, elle s'y porterait irrésistiblement. Mais comme le bien absolu n'est point le partage des hommes sur la terre, la volonté est réduite à chercher dans les biens particuliers son objet ; c'est même en vertu de cette inclination primordiale, radicale, qui la porte nécessairement vers le bien, qu'elle cherche dans les biens fragmentaires les moyens d'atteindre le bien absolu et complet. De là une nouvelle source d'actions toutes différentes des actions nécessaires, dont nous venons de parler. La volonté est de soi indifférente à tel bien particulier, et si elle le recherche et l'embrasse, c'est par un acte libre ; l'acte libre représente le second mouvement de la volonté. En vertu de sa liberté, l'homme peut commander à la partie inférieure, en agissant sur l'imagination, en la détournant de certaines images ; il atteint par là jusqu'à l'appétit sensitif, qui participe ainsi à la

liberté de la volonté. Esclaves par la passion, nous nous affranchissons par la volonté et le secours de la grâce.

Il n'est pas difficile de remarquer que si par lui-même l'appétit sensitif est fatal dans ses mouvements passionnels, cela provient de ce qu'il est une faculté organique soumise à une autre faculté organique, l'imagination ; que si la volonté est au contraire libre sur les moyens d'atteindre le bien absolu, cela résulte de ce qu'elle est une faculté spirituelle. L'indétermination de la volonté a sa racine dans l'universalité de l'intelligence, laquelle découle de la spiritualité de l'être même de l'âme. L'immatériel est la raison de l'intellectuel et du libre, tandis que le matériel est la raison du sensible et du fatal. Dans l'homme, grâce à l'influence de l'intelligence et de la volonté sur la partie inférieure, celle-ci participe à la volonté et à la liberté. Or, peut-on en droit identifier le fatal et le libre ? Oui, si on peut identifier le matériel et l'immatériel, la sensation et l'image d'un còté, et le concept de l'autre, les contraires et les contradictoires. Mais tant que l'être primera le non-être, il y aura une irréductibilité absolue entre les formes supérieures de la connaissance et les formes inférieures.

Il faut donc admettre que les concepts sont des formes irréductibles de la connaissance jouissant d'une existence distincte et absolue.

DEUXIÈME PARTIE

ORIGINE DES CONCEPTS

CHAPITRE PREMIER

MAXIMUM D'APRIORISME OBJECTIF
OU
L'INTUITION IMMÉDIATE DE L'ABSOLU

I. Introduction. — II. Platonisme. — III. Ontologisme. — IV. Panthéisme.

I

Nous venons de voir que l'*apostériorisme absolu*, sous quelque forme qu'il se présente, quelque nom qu'il prenne, eût-il à son service l'évolution et l'expérience accumulée des générations ancestrales transmise par hérédité, est impuissant *en fait et en droit* à expliquer les deux principales notes caractéristiques des concepts, l'universel et le nécessaire. Au-dessus de la sphère des sensations et de celle des images, on est forcé de reconnaître l'existence d'une autre sphère absolument distincte et irréductible, la sphère des concepts proprement dits. Ceux-ci se distinguent des sensations et des images non seulement par le degré, mais encore par la *nature* et par le *genre*. L'animal, réduit aux formes inférieures de la connaissance, ne saisit point les raisons des choses, l'absolu, l'être en soi ; il est incapable de concevoir l'universel et le nécessaire, du moins en tant qu'universel et nécessaire. L'homme, au contraire, conçoit l'essentiel et l'absolu ; sous le phénomène individuel et fugitif, il découvre la loi universelle et nécessaire. Puisque les concepts n'ont pas dans l'expérience, *a*

posteriori, leur explication totale et adéquate, nous devons conclure qu'il y a en nous, avant toute expérience, un ou plusieurs éléments *a priori* irréductibles aux facultés sensibles. La difficulté sera de déterminer le nombre et la nature de ces éléments *a priori* et de démêler, au milieu des complications de l'expérience, leur vrai rôle dans la formation des concepts. La réfutation du sensationnisme n'est au fond qu'une manière trop exclusive et étroite d'expliquer la formation des concepts : ils ne sont pas produits par la sensation comme cause totale. L'expérience seule ne suffit pas. C'est pourquoi, si nous voulons arriver à connaître leur mode de formation, nous ne devons pas borner nos regards au monde sensible, dont les sensations et les images sont les échos intérieurs plus ou moins fidèles ; il faut aller chercher dans l'apriorisme l'élément ou les éléments que demandent les concepts et que l'apostériorisme ne peut fournir. On a compris que par apriorisme nous entendons quelque chose qui est supérieur et irréductible à toute expérience, donné avant elle, et par conséquent inné. Suffira-t-il, pour expliquer la genèse des concepts, de l'*apriorisme de l'intelligence*, ou bien faudra-il aussi admettre l'*apriorisme des concepts?* Voilà les éléments *a priori*, dont nous avons d'abord à dresser la table, puis à déterminer la nature.

II

Platon a très bien vu que notre faculté de connaître éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes ; qu'elle s'élève naturellement à des connaissances trop hautes, comme l'universel et le nécessaire, pour n'être qu'un groupe de sensations et un groupe d'images. Enfermés dans le

monde des sens, nous ne voyons que des ombres, des apparences, sans jamais contempler la réalité ; c'est-à-dire que nous ne percevons que le singulier, l'individuel, le phénomène, tandis que l'universel, le nécessaire, les raisons intelligibles des choses nous échappent absolument. Supposez des hommes enfermés dans une caverne et tournant le dos à la pâle lumière qui éclaire le souterrain. Les objets passent et repassent derrière eux, devant l'ouverture, projetant leurs ombres sur le fond de la caverne. Habitués à ne voir que ces fantômes ou simulacres de la réalité, ils les prennent pour la réalité elle-même, pour la source unique de leurs idées. Toute leur science consiste à observer et à classer ces phénomènes. L'homme est dans la condition de ces prisonniers, d'après Platon. Le monde visible est comme une caverne éclairée par le soleil; nos relations et nos images ressemblent à ces ombres. (*Rép.*, VII.)

Tout n'est pas leurre dans ce gracieux tableau ; l'image est aussi juste que saisissante. Platon n'avait-il pas devant lui les doctrines d'Héraclite et de Protagoras qui, par leur théorie phénoméniste du monde et leur sensationnisme, se trouvaient exactement dans la condition de ces prisonniers, confondant la réalité avec les ombres? Pour atteindre la réalité elle-même, Platon comprit qu'il devait s'élever au-dessus du monde phénoménal, détacher par conséquent les captifs, les arracher à l'antre souterrain et leur faire contempler la clarté du soleil. Mais comment accoutumer ces yeux débiles à regarder en face d'abord le feu qui éclaire la caverne, puis le soleil lui-même ? Comment amener ces illusionnés de la science des ombres à la science des réalités intelligibles? Malgré les poétiques transitions que leur ménage le philosophe, nous doutons, si nous met-

tons de côté ses brillantes comparaisons, qu'il ait réussi à les faire passer de la sensation aux *Idées* sans les éblouir et les aveugler. Le meilleur moyen de convaincre d'illusion le philosophe qui ne veut pas sortir de l'expérience des sens n'est peut-être pas de proposer à ses contemplations un monde tout à fait étranger au monde sensible. Ce n'est pas à celui qui explique toutes choses *a posteriori*, qu'il faudrait présenter, après avoir montré la vanité de ses théories, un apriorisme excessif comme moyen d'explication. Or, la *théorie des Idées*, qui est la base de tout le Platonisme, nous apparaît dans l'origine des concepts comme un *maximum d'apriorisme*.

Que sont, en effet, les Idées d'après Platon ? Par Idée, εἶδος, ἰδέα, il faut entendre les exemplaires ou formes éternelles des choses, les types ou modèles vivants des objets sensibles, παράδειγμα. Les objets sensibles, τὰ αἰσθητα, en sont les images, les ombres, les fantômes, εἰκονες, σκίαι, φαντάσματα. Par opposition à la réalité sensible et phénoménale, les Idées constituent les réalités véritables, les essences, οὐσία, l'être en soi, τὸ ὄν, l'être vrai, l'être de l'être, τὸ οντῶς ὄν. (*Phèdre*, 247.) Platon a résumé dans un passage du Phédon les caractères des Idées : Μονόειδες, τὸ ἀει ὄν, τὸ αὐτο καθ' αὑτὸ. (*Phédon*, 76.) Simples, pures, éternelles, indépendantes, les Idées existent par elles-mêmes affranchies de l'espace et du temps. Dans le monde sensible, variable et multiple à raison de l'opposition des éléments complexes qui le composent, nous ne voyons jamais rien qui représente la beauté absolue ou l'être en soi ; nous y rencontrons des beautés, mais nulle part nous ne pouvons contempler la beauté simple, pure, éternelle, existant en elle-même. D'aucun être ou plutôt d'aucune existence on ne saurait dire simplement qu'elle est belle.

Seule la beauté en soi, infiniment simple et pure, est belle sans restriction; elle seule est immuable et éternelle. Tandis que les individus sont sujets à la corruption et à la génération, qu'ils naissent et meurent, qu'ils perdent leur beauté, les Idées subsistent et contiennent encore leur possibilité, comme elles contenaient leur réalité existentielle ; la beauté leur survit comme elle les avait précédés. La seule dépendance qui convienne aux Idées, c'est la dépendance du *Bien absolu*, l'Idée des Idées, celle dont elles émanent, ἰδεα τοῦ αγαθοῦ, τὸ αγαθὸν, en d'autres termes, Dieu. L'ensemble des Idées compose le monde intelligible dont Dieu est le seul soleil. (*Rép.*, VI, VII.)

On le voit clairement, les Idées sont, d'après Platon, *objectives*, non pas de cette objectivité qui s'oppose logiquement au sujet connaissant, mais d'une objectivité réelle et transcendante. De même que les sens subissent passivement les impressions que fait sur eux l'expérience externe; ainsi l'intelligence est en quelque sorte réceptive des Idées. Elle n'agit pas sur elles : car toute action de l'intelligence altérerait leur pureté, leur immutabilité. Elles s'irradient directement et immédiatement dans l'intelligence humaine qu'elles conditionnent et règlent dans ses premières démarches. Ce n'est pas l'esprit qui est leur mesure ; au contraire l'esprit est mesuré par elles. Ce sont elles qui donnent aux choses l'intelligibilité ; étant seules des êtres à proprement parler elles sont seules intelligibles par elles-mêmes. Les choses, ou, comme Platon les appelle, les *existences*, ne sont intelligibles que par participation. En regardant une fleur, nous la connaissons et la disons belle parce que nous possédons l'Idée du beau, dont la fleur est l'image. Tout le monde sensible est ainsi un monde de figures et d'images que nous compre-

nons, grâce aux Idées irradiées dans l'intelligence. Par son côté *subjectif* l'Idée est principe de connaissance ; n'est-ce pas elle qui détermine l'intelligence à regarder l'intelligible ? Avant l'impression en elle de l'intelligible, l'intelligence était incomplète et en puissance. Après cette impression, au contraire, elle est une faculté complète de connaissance. C'est l'intelligible qui force l'intelligence à se tourner vers lui, qui l'actue en quelque sorte comme une forme actue et détermine la matière ; ainsi il la rend intelligente. Aucune virtualité intermédiaire n'est là pour souder en quelque sorte l'acte intuitif à la puissance : l'union de l'intelligence avec l'intelligible est immédiate. Or l'intelligible c'est l'Idée elle-même. On voit combien l'Idée est objective : elle est à la fois principe et terme de l'intuition. Une vision intuitive *inconsciente* met l'intelligence dans un continuel rapport avec les Idées. L'acte de la pensée qui nous fait connaître les existences est désigné sous le nom de *réminiscence*, ἀναμνησις. (*Ménon*, passim ; *Phédon*, 73, 249 ; *Théétète ; Rép.*, VII.) A l'occasion des sensations, nous prenons conscience des Idées, de cette vision intuitive permanente qui est le constitutif de l'intelligence humaine. La connaissance est ainsi une *reconnaissance*.

On sait que Platon a eu recours, pour expliquer l'ἀναμνησις, à l'hypothèse pythagoricienne de la *préexistence des âmes*. Avant d'être unies aux corps, les âmes, dans une première vie et à la suite des dieux, auraient contemplé les Idées ; leur union avec le corps leur ferait perdre ce souvenir, et les objets sensibles réveilleraient cette mémoire endormie [1].

1. D'après un philosophe allemand, August Auffarth, la préexistence des âmes n'était pour Platon qu'un de ces nombreux mythes dont son génie poétique aimait à se servir pour exprimer sa pen-

Le Platonisme ne représente une doctrine à part dans l'histoire de la philosophie que si on le comprend comme le comprenait Aristote, et si on fait consister les Idées en des formes séparées, χωρισταί, séparées à la fois des objets sensibles et de Dieu. Elles existent réellement dans un lieu du ciel empyrée, où Dieu les contemple et d'où elles se manifestent à nous. (Aristote, *Mét.*, I, XIII.) Ainsi entendues, les Idées platoniciennes sont inintelligibles. Simples, pures, éternelles, nécessaires, immuables et séparées de Dieu, elles établiraient le dualisme dans l'infini, deux infinis en face l'un de l'autre : les Idées et Dieu; ce qui est contradictoire. En dehors de l'infini, il ne peut y avoir que du fini; en dehors du nécessaire, de l'éternel, il ne peut y avoir que du contingent et du périssable. Dira-t-on que ces Idées émanent de Dieu? Mais alors nous ne comprenons pas un infini qui résulte d'une émanation, d'une participation.

Il vaut peut-être mieux admettre avec Malebranche que les idées platoniciennes ne sont pas séparées de Dieu, que ce sont les idées mêmes de Dieu, avec lesquelles l'intelligence humaine entre en communication directe et immédiate. C'est l'Ontologisme.

sée. Nous accordons que la doctrine de l'ἀνάμνησις ne suppose pas nécessairement la doctrine de la préexistence. Elle implique seulement l'antériorité au moins logique de l'idée sur l'expérience, puisque c'est elle qui rend l'expérience possible. L'idée préexiste ainsi à l'état de perception spontanée et inconsciente, et s'il ne paraît pas y avoir ensuite ἀνάμνησις au sens strict, il y a cependant reconnaissance, *recogitatio, recognitio*. Nous ne pouvons pas entrer dans les discussions relatives à la véritable pensée de Platon. Mais nous estimons que vouloir, comme August Auffarth, faire de Platon un philosophe kantien, un idéaliste critique de la pure école, c'est l'étudier à travers ses propres idées, à travers le prisme trompeur d'un système. (*Die Platonische Ideenlehre*. Berlin, Ferd. Dümmler, Harrwitz und Gossmann, 1883.)

III

Le principe qui domine tous les autres dans la philosophie de Malebranche ou Ontologisme est celui de la *vision en Dieu*. Dieu porte en lui-même, dans son sein, les types éternels et nécessaires des choses qu'il a créées ; ces exemplaires ne sont pas différents de ses idées ; car c'est conformément à ses idées et même par ses idées qu'il a tout tiré du néant. Platon pensait que Dieu avait disposé la matière éternelle d'après et par ses idées ; la conception est la même, si on fait abstraction de ce *substratum* matériel dont parle le philosophe grec. C'est avec raison et conformément aux données de la théologie que Malebranche, après saint Thomas et saint Augustin, voit dans la science de Dieu la cause exemplaire et la cause efficiente de la création. Les idées divines n'ont pas l'inconvénient des formes séparées de Platon ; elles ne sont autre chose que l'essence même de Dieu, dont le monde créé est un effet et une imitation. C'est dans son essence même que Dieu voit les objets réalisés en dehors de son Être. Au point de vue de la dernière raison des concepts et de la cause dernière des choses, nous admettons avec Malebranche l'existence des idées divines, types exemplaires selon lesquels Dieu a fait le monde. Nous reviendrons sur ce point, quand nous rechercherons la valeur du concept. Nous n'examinons en ce moment que la genèse des concepts, leur côté subjectif ; si nous faisons des excursions dans le domaine de l'objectivité, c'est que dans les systèmes qui nous occupent les idées sont toujours *objectives*.

Comment donc, d'après Malebranche, formons-nous les concepts ? Nous ne les formons pas à pro-

prement parler. Ils ne sont pas tirés des objets matériels, lesquels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent (*Recherche de la Vérité*, livre III, IIe partie ; chap. II, p. 282 ; édit. Charpentier, 1853) ; l'âme n'a pas la puissance de les produire au contact de l'expérience (*loc. cit.*, ch. III, p. 285) ; ils ne sont pas créés avec nous et Dieu ne les produit pas en nous à chaque moment que nous en avons besoin (*loc. cit.*, ch. IV, p. 290). Il ne reste plus que deux hypothèses : ou bien l'esprit voit en lui-même, en considérant ses propres perfections, l'essence et l'existence des objets ; ou bien il les voit non en lui-même, mais en Dieu (*loc. cit.*, ch. V et VI, p. 292, 295). Cette dernière hypothèse est celle de Malebranche. Nous sommes directement et immédiatement en communication avec Dieu. « Dieu, dit-il, est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. » (*Loc. cit.*, ch. VI, p. 295.) Ainsi unie étroitement à Dieu qui est plus présent à nous que nous ne sommes présents à nous-mêmes, comment l'âme ne verrait-elle pas Dieu ? Si nous sommes en contact par les sens avec les objets sensibles, notre âme est très éloignée d'eux et incapable de les apercevoir directement. Telle est la grandeur de l'âme « que rien ne la peut immédiatement toucher que la substance efficace de la divinité ». (*Conversations chrétiennes*, entretien 3.) L'âme étant un esprit et sa nature étant d'apercevoir tout ce qui la touche immédiatement, on ne voit pas comment, en présence et en contact très intime avec l'intelligible divin, elle ne produirait pas l'acte de la connaissance, l'intuition de l'absolu. Malebranche n'admet pas toutefois que l'esprit connaisse Dieu selon toute sa compréhension. Si nous voyons en

Dieu, par exemple, l'idée d'étendue intelligible, éternelle et nécessaire, constituant l'essence des corps, nous n'en avons qu'une vision finie. De plus, les esprits ne voient pas l'essence de Dieu, la substance divine prise absolument et en elle-même; mais cette substance en tant que relative aux créatures et participable par celles-ci. Gioberti dira plus tard que nous avons l'intuition immédiate de Dieu comme créateur, en tant qu'il crée les existences; le premier principe de l'intelligence d'après lui sera celui-ci: *Deus creans existentias.* Pour Rosmini, nous formerons l'idée d'être par une intuition plus ou moins consciente de Dieu comme être. Ubaghs enseignera que nous voyons les vérités éternelles par la vue des attributs divins, sans avoir la vision de l'essence. Quoi qu'il en soit de ces différentes manières de comprendre l'intuition, il est évident que pour les ontologistes, comme pour Platon, il n'y a en dehors de Dieu ou l'Être divin que des *existences.* Or l'existence, c'est le phénoménal, l'ombre, l'inintelligible. Dieu seul est être et intelligible. Le premier regard de l'esprit humain atteint par conséquent Dieu et en même temps les existences que l'être divin rend intelligibles. Malebranche explique ainsi comment nous avons des idées universelles de genre, d'espèce, etc. L'esprit ne serait pas capable de se représenter les caractères généraux des choses, s'il ne voyait pas toutes les existences renfermées dans l'être, en celui qui comprend tout par la simplicité de son être. « Car, toute créature, dit Malebranche, étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé, lorsqu'on voit, par exemple, le triangle en général. » *(Loc. cit.*, ch. VI, p. 298.)

L'Ontologisme fût-il plus séduisant par la beauté et la sublimité apparentes de sa conception, nous

devrions rejeter la méthode d'après laquelle il explique la formation des concepts. Les idées divines, prises objectivement et comme explication dernière et transcendante, nous les admettons, et plus tard nous dirons pourquoi. Considérées au point de vue de la modification qu'elles produisent dans l'intelligence passive et réceptive, comme des modifications subjectives de l'esprit, nous devons les rejeter. Il est vrai que notre esprit ne perçoit que ce qui le touche, l'affecte et le modifie ; mais ce ne sont pas les idées divines qui, semblables à des objets, l'affectent et le modifient immédiatement. Ce serait faire trop belle la part de l'apriorisme et méconnaître la nature de l'esprit humain. Il nous faut regarder davantage les êtres matériels éclairés par la lumière du soleil. Ne sont-ils pas, sous une forme imparfaite sans doute, des reflets de la lumière des idées divines? La doctrine de la vision en Dieu n'est qu'un beau rêve, en contradiction avec les caractères de la connaissance humaine ici-bas. La théologie enseigne que dans le ciel nous jouirons de la vue directe et immédiate de Dieu ou vision intuitive dans la possession du Bien absolu. Surélevée par la lumière de gloire, *lumen gloriæ*, l'intelligence sera proportionnée à l'intelligible divin et connaîtra Dieu comme Dieu lui même se connaît, sans jamais arriver cependant à la compréhension adéquate de son objet. Mais elle enseigne aussi qu'aucune intelligence créée ou créable, et à plus forte raison l'intelligence humaine, ne peut voir Dieu immédiatement par les seules forces naturelles. La philosophie vient confirmer ces données théologiques, du moins en ce qui regarde le mode naturel de la connaissance; quant à la vision intuitive du ciel, elle est dans l'ordre surnaturel et la philosophie se contente de montrer qu'elle n'est point impossible.

Si dégagée de la matière, si pure et spirituelle qu'on suppose une intelligence, sa connaissance sera à jamais incapable d'atteindre Dieu directement et immédiatement; car Dieu étant l'Être, son intelligibilité n'a aucune proportion connaturelle avec des créatures qui ne sont que des participations de l'Être divin. Or l'acte de la connaissance n'exige-t-il pas une certaine assimilation entre le sujet et l'objet, et par conséquent une ressemblance au moins générique? Mais Dieu est en dehors et au-dessus de tout genre; au-dessus même de l'être transcendant qui convient à tout ce qui existe, il est l'Être par excellence, sans limite, sans restriction. Notre intelligence est donc incapable d'avoir l'intuition directe et immédiate de Dieu.

L'intelligence humaine est en effet unie à la matière d'une certaine façon, en ce sens qu'elle ne peut rien connaître d'universel, de nécessaire ou d'absolu sans s'appuyer sur les formes sensibles que fournit l'expérience des sens. Il est vrai que dans la théorie de la vision en Dieu, la connaissance sous un certain rapport n'est pas indépendante de l'expérience; c'est le toucher des formes sensibles qui vient conditionner l'esprit et lui faire percevoir telle vérité plutôt que telle autre. Mais tout cela n'a lieu qu'au second moment de la connaissance, dans la réflexion. Au premier moment, l'âme a une vue de Dieu, vue sans doute inconsciente, spontanée, directe, mais qui n'en est pas moins une vue immédiate de l'absolu, avant toute expérience des sens. La connaissance distincte et consciente est une connaissance réflexe, ou, si on veut, une reconnaissance, une sorte d'ἀναμνησις. L'expérience externe et interne intervient seulement pour limiter, déterminer et rendre consciente la connaissance directe de l'absolu. Dans le premier moment,

au point de vue de la connaissance directe, il n'y a point de différence entre saint Thomas et l'enfant qui vient de naître, entre l'homme de génie et l'ignorant : ils ont l'un et l'autre une vue confuse de l'absolu. La seule différence se trouve dans le second moment, au point de vue de la connaissance réflexe : l'un a plus que l'autre conscience de l'absolu. Nous ne comprenons pas pourquoi, si l'idée est en nous indépendamment des sens, nous aurions besoin des sens pour en prendre conscience. Le fait indéniable que tout acte de la connaissance consciente est accompagné d'une image, ne serait-ce que l'image du nom, devient inexplicable dans la vision directe de l'absolu, sans l'expérience des sens. Saint Thomas l'explique très bien au contraire, car d'après lui le concours de l'image est nécessaire pour la formation de l'intuition intellectuelle de l'absolu, c'est-à-dire du concept. Nous avons conscience que lorsque nous pensons, nous avons besoin de faire un effort pour dégager d'une image sensible l'objet de notre pensée, l'universel, le nécessaire ou l'absolu. Parlant de l'action que l'intelligence exerce en vertu de son activité sur les formes sensibles de l'imagination, l'Ange de l'école ne craint pas de dire que nous connaissons cela par expérience. « Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus. » (*Summa Theologica*. Pars prima : Quæstio LXXIX, a. IV, c.) Tandis que nous avons conscience de l'effort de notre pensée pour abstraire de l'expérience l'universel et le nécessaire, comme il sera expliqué ailleurs, nous n'avons aucune conscience de cette vision immédiate de l'absolu.

Contraire aux conditions actuelles de l'intelligence humaine et démentie par la conscience qui atteste notre dépendance des sens dans la formation des

concepts, la théorie de la vision en Dieu est d'un apriorisme excessif comme le platonisme. Ce que Kant a dit de Platon dans une de ses comparaisons imagées qui ne lui sont pas familières, peut très bien s'appliquer aux Ontologistes. « La colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon, quittant le monde sensible, qui renferme l'intelligence dans de si étroites limites, se hasarda, sur les ailes des idées, dans les espaces vides de l'entendement pur. Il ne s'apercevait pas que, malgré tous ses efforts, il ne faisait aucun chemin, parce qu'il n'avait pas de point d'appui où il pût appliquer ses forces pour changer l'entendement de place. » (*Critique de la raison pure*. Introd., III, p. 53; trad. Barni, 1869.) Les Ontologistes sont généralement des Platoniciens placés au pôle opposé du sensationnisme, pour lequel ils professent un dédain absolu. Ils ont raison de ne pas voir dans la sensation l'explication de toutes choses et en particulier l'explication adéquate des concepts. Mais supposer des concepts *objectifs*, aussi aprioriques que l'intelligence elle-même où ils s'irradient comme des objets intelligibles, les sens n'étant qu'une occasion de conscience et de réflexion, c'est se jeter dans une erreur contraire à celle qu'on veut combattre. L'*apriorisme objectif* des concepts constitue un *maximum* d'apriorisme que rien ne justifie. Entre le sensationnisme ou apostériorisme d'une part, et l'apriorisme objectif de l'autre, il y a beaucoup d'intermédiaires. Il faut rapprocher davantage les deux parties supérieure et inférieure de notre nature; ce serait un danger de les mettre à part l'une de l'autre, tandis qu'elles forment un tout vivant, dont les parties sont jusqu'à un certain point solidaires. Séparer

radicalement des sens l'intelligence humaine et la mettre en contact immédiat avec Dieu, c'est presque ou à peu près l'identifier avec Dieu. Les choses créées n'étant pas intelligibles en elles-mêmes et par conséquent n'étant pas des êtres, mais simplement des existences phénoménales, pourquoi ne seraient-elles pas des manifestations de Dieu, des modes divers de sa substance ? Identifiés avec la substance divine, le monde extérieur et le moi ne seraient plus que deux aspects de la même substance. Les ontologistes ont récusé ces conséquences : mais le besoin même qu'ils ont éprouvé de se défendre prouve qu'il y a là un véritable danger. De fait cette identification a été faite par le Panthéisme, sans qu'on ait mieux réussi à expliquer la formation des concepts.

IV

Nous serons très bref sur le Panthéisme, pour ne point sortir de notre sujet. Comme l'Ontologisme et le Platonisme, il consiste, au point de vue de la connaissance, en une intuition directe et immédiate de l'absolu ; c'est encore un apriorisme et un apriorisme *objectif*. De même que pour expliquer le mode de la formation des concepts dans la théorie de Platon et de Malebranche, nous n'avons pu nous dispenser de faire des excursions dans le domaine des objets de la connaissance ; ainsi sommes-nous forcé de considérer un instant le Panthéisme comme théorie du monde, avant de l'envisager comme théorie de l'esprit.

Le Panthéisme en général fait sortir le monde d'un principe producteur. Le terme produit est ou immanent ou extérieur au principe d'origine. Le Panthéisme immanent réaliste ou naturaliste met une

distinction au moins modale entre le principe et le terme ; c'est la substance unique de Spinoza se manifestant avec des modes distincts, l'étendue et la pensée. Au contraire, le Panthéisme immanent idéaliste ne suppose qu'une distinction nominale entre le principe de production et le terme produit : tel paraît être le panthéisme allemand. Comme celui de Spinoza, il est une théorie du monde et de la substance ; il est aussi une théorie de la connaissance. N'est-ce pas le problème de la connaissance, la valeur de la science, une théorie de l'universel et du nécessaire que cherchaient les panthéistes allemands. Mais telle est l'importance du problème des concepts que toute solution qu'on en donne intéresse les autres grandes questions de la philosophie, où elle a nécessairement son contrecoup. Sous des formes diverses, Fichte, Schelling et Hegel ont cru expliquer la formation des concepts par l'identification de l'intelligence avec l'absolu, du sujet connaissant avec l'objet connu.

Fichte admet comme élément *a priori* et absolu le *moi*. Après avoir posé un fait quelconque de la conscience empirique et en avoir retranché l'une après l'autre toutes les déterminations, il ne lui reste dans sa pensée que ce que la pensée ne peut absolument pas exclure, que ce dont on ne peut plus rien retrancher, c'est-à-dire le moi. Fichte prend d'abord la donnée absolue et certaine A est A ou bien A = A ; ce qui signifie non pas que A est, mais que *si* A est, A est *ainsi*. « Il y a entre ce *si* et cet *ainsi* un rapport nécessaire. » (Fichte, *Principaux fondements de la Science et de la Connaissance*. Tome I. I[re] partie, § I, p. 3 ; trad. P. Grimblot, 1843.) Or ce rapport nécessaire, appelé X, ne peut se trouver que dans le moi, puisque c'est le moi qui juge dans cette propo-

sition. De plus, les deux termes du rapport, le sujet et le prédicat, sont nécessairement aussi dans le moi ; car le rapport X n'est possible que relativement à un A et, comme X est réellement posé dans le moi, A doit y être posé à la fois comme sujet logique et comme prédicat ; les deux A sont en effet unis par X. Si A est posé dans le moi, il est ainsi. « Il est donc établi, conclut Fichte, par le moi, au moyen de X, que A est absolument pour le moi jugeant, par cela seul qu'il est posé par le moi en général ; c'est-à-dire qu'il est établi que dans le moi, — qu'il soit particulièrement posant ou jugeant, — il y a une chose qui est toujours identique à elle-même, toujours une, toujours la même ; et l'on peut exprimer l'X posé absolument sous la forme de l'équation suivante : Moi = moi ; moi (je) suis moi. » (*Loc. cit.*, p. 4-5.) La proposition A = A était conditionnelle ; elle équivalait à celle-ci : *Si* A est posé, il est posé avec le prédicat de A. « Au contraire, la proposition : Moi — je suis — moi a une valeur inconditionnelle et absolue, car elle est identique à la loi X. Le moi est posé en elle, non sous condition, mais absolument, avec le prédicat de l'identité avec soi-même. » (*Loc. cit.*, p. 5.) Le moi est donc le fondement de tous les faits de la conscience ; il est le premier posé. Fichte explique ensuite comment le moi non seulement se *pose*, mais encore s'*oppose*. « On doit accorder, dit-il, qu'un non-moi est absolument opposé au moi. » (*Loc. cit.*, § II, p. 17.) Toute la réalité est dans le sujet, dans le moi, dont l'objet n'est qu'une détermination. Le seul être réel, c'est le moi qui se pose d'abord lui-même en vertu de sa propre activité, d'une façon absolue. Mais il ne peut se poser sans s'opposer, sans se limiter, sans se déterminer ; et c'est ainsi que l'objet d'abord confondu avec le sujet

arrive à s'en distinguer ; par la conscience qu'il a de lui-même, il s'est posé comme objet de sa pensée. Le *moi-objet*, déterminé comme non-moi, est limité et divisible ; c'est le monde extérieur avec tous les phénomènes limités et divisibles. On appelle simplement moi le *moi-sujet* et non-moi le *moi-objet;* entre les deux il y a toujours identité parfaite. (*Loc. cit.*, § II, III ; et II[e] partie, *passim.*)

Schelling prit le contrepied de Fichte et se plaça d'abord au sein de la réalité objective qu'il appela l'absolu. « Dans la connaissance, dit Schelling, l'objectif et le subjectif sont tellement unis qu'on ne peut pas dire quel est celui des deux auquel appartient la priorité ; il n'y a ni premier ni second : tous deux apparaissent simultanément et sont une seule et même chose. Si je veux expliquer cette identité, il faut que je commence par la détruire ; et puisque en dehors de ces deux facteurs de la connaissance, il ne m'est donné aucun principe d'explication, il faut nécessairement que je place l'un avant l'autre. » Ailleurs il ajoute : « Prendre l'objectif pour principe et en déduire le subjectif, tel est, nous l'avons dit plus haut, le problème fondamental de la philosophie de la nature. » (Schelling, *Système de l'Idéalisme transcendantal*, Introd., p. 2 et 4 ; trad. Grimblot, 1842.) Reste ensuite à opérer la déduction de la synthèse absolue, contenue dans l'acte de conscience. Schelling part du *moi-objet;* avant d'être posé comme sujet dans la conscience, le moi est d'abord posé comme objet. La déduction sera terminée lorsque « ce qui est posé pour nous comme objet dans le moi, y sera posé aussi pour nous comme sujet ». (*Loc. cit.* III[e] partie, I, p. 63.) Quant au *processus* de la déduction et du mode d'évoluer, l'absolu objectif évolue à peu près comme l'absolu subjectif de Fichte.

L'absolu, étant la grande réalité objective, produit par son développement d'abord le monde, pesanteur, lumière, mouvement, vie et organisation; l'homme est le résumé de toutes ces puissances réelles. Par une voie opposée et dans une série parallèle, l'absolu se développe et produit l'idéal dont les puissances subjectives sont la vertu et la science, la bonté et la religion, la beauté et l'art. La *raison* fait que l'absolu opère un retour sur lui-même, remonte les deux séries de ses évolutions, s'élève au-dessus des puissances réelles et idéales, des phénomènes objectifs et subjectifs et se saisit lui-même comme unité suprême, comme absolu et identique.

Hegel ne met l'absolu ni dans l'objet ni dans le sujet. Il observe que l'idée d'être se trouve au fond de tout ce que nous concevons et que nous la revêtons dans notre connaissance de caractères contradictoires, sans lesquels cependant il n'y aurait pas de connaissance; c'est la coexistence de l'éternel et du contingent, de l'indéterminé et du déterminé, de l'infini et du fini, du particulier et de l'universel, de l'un et du multiple. Pour sortir de la difficulté, Hegel estime que l'idée d'être ne renferme aucune détermination; ni l'un, ni le multiple, ni le particulier, ni l'universel, ni le fini, ni l'infini, etc. D'un autre côté, comment concevoir l'être pur et absolument indéterminé, et comment le distinguer du néant? Hegel les identifie; le néant, c'est l'être dépouillé de toute détermination et pouvant tout devenir, revêtir toutes ces déterminations dont il l'a conçu privé. Cette abstraction est à la racine et le principe de toutes choses. Grâce à l'évolution, à l'éternel *devenir* rajeuni d'Héraclite, l'idée va se développer en principes abstraits, comme l'être, l'essence, la notion, pour constituer la logique; et en détermi-

nations mécaniques, physiques, organiques, d'où résultera le monde. Enfin les dernières évolutions de l'idée d'être se passent dans l'esprit. Nous avons ainsi les trois sortes de déterminations de l'idée en tant que Logique, en tant que Nature et en tant qu'Esprit. (Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, Introd., ch. v, p. 79-91 ; trad. Véra, 1867.)

Nous venons de voir que le Panthéisme est une théorie du monde et une théorie de la science tout ensemble. Nous n'avons pas à le juger au premier point de vue. Ce qui nous occupe exclusivement, c'est la théorie de la connaissance. Or, l'intuition directe et immédiate de l'absolu, soit par l'union très intime du sujet avec l'objet, comme dans l'Ontologisme, soit par leur identification réelle, comme dans le Panthéisme, est un mode de concevoir l'universel et le nécessaire tout à fait contraire à l'expérience interne, d'après laquelle nous savons — on le montrera plus tard — que, pour penser un objet, nous devons dégager l'intelligible du sensible. Le Panthéisme a de plus exagéré ce principe que toute connaissance repose sur l'accord d'un *objectif* avec un *subjectif*. Il est très certain qu'on connaît seulement le vrai et que la vérité se trouve dans l'accord des représentations avec leurs objets. Il faut admettre même une certaine identification entre l'objectif et le subjectif, ou plutôt une certaine équation entre l'intelligence et la chose connue. Les scolastiques ont bien dit : *Veritas est adæquatio inter rem et intellectum*. Mais cet axiome, qui contient la formule de la vérité et de la connaissance, ne peut avoir de sens que si on suppose la distinction réelle du sujet et de l'objet. En dehors de cette distinction, il n'y aurait ni rencontre ni opposition entre l'objet et le sujet.

Comment expliquer des unions et des oppositions entre l'intelligence ou ce qui ne fait que représenter la nature et ce qui peut être représenté, si l'intelligence et la nature sont une seule et même chose ? Pour que la vérité consiste dans l'adéquation du sujet et de l'objet, il faut que le sujet et l'objet, étant distincts dans la réalité, s'unissent dans l'acte de la connaissance. Expliquer cette synthèse, c'est tout le problème. Nous verrons, quand nous aborderons la question de la valeur des concepts, comment les scolastiques ont uni et d'une certaine façon identifié le sujet à l'objet, sans recourir à l'identification réelle qui rend impossible la connaissance des êtres créés. Deux choses sont conformes l'une à l'autre, lorsqu'elles ont même forme ; pour se conformer à l'intelligence l'objet doit participer à sa forme, revêtir son mode d'être, s'immatérialiser.

Il convient d'observer que, d'après l'École, ce n'est pas *physiquement* et tel qu'il est dans la réalité que l'objet se conforme à l'intelligence dans l'acte de la pensée ; mais selon son *être idéal* et *représentatif*. Il est difficile de comprendre ce mode d'union de l'objectif avec le subjectif, à moins de connaître la théorie scolastique de l'abstraction ; ce n'est donc qu'après la question d'origine, qu'on pourra se faire une idée de l'identification idéale de l'objet avec le sujet dans l'acte d'assimilation, d'où résulte la connaissance.

En Dieu, mais en Dieu seul, la théorie de la vision immédiate de l'absolu se vérifie parfaitement et même nécessairement, puisque là il y a identité entre la connaissance et l'être, entre l'intelligence et l'intelligible. L'essence divine elle-même, nécessaire et absolue, n'est-elle pas intelligence et intelligible tout ensemble ?

Dieu est-il le monde, comme le prétend le Panthéisme, il y a identité entre les objets et la connaissance et nous avons l'intuition immédiate de l'absolu. Mais cette hypothèse est contraire à la psychologie humaine qui regarde le moi et le non-moi comme deux choses réellement distinctes ; à la logique et à l'ontologie qui traitent de l'universel et du particulier, du nécessaire et du contingent, de l'un et du multiple, de la substance et de l'accident, de l'individu et de la personne. Le Panthéisme admis, toutes ces notions sont sans fondement et ruinées par la base ; le concept devient impossible. Comment expliquerait-on la réflexion de l'intelligence ? On sait que dans ce moment l'intelligence pose son acte comme objet ; il y a donc là au moins un objet distinct réellement de l'intelligence ; et si l'acte de la reconnaissance, de la *récogitation*, suppose une distinction réelle entre le sujet et l'objet, il n'y a point de difficulté à supposer cette même distinction entre le sujet et l'objet dans le premier moment. On évite ainsi d'identifier réellement des choses contradictoires ; l'objet est dans la nature particulier, individuel ; et dans son être idéal, il devient universel et nécessaire, grâce à l'assimilation vitale de l'intelligence dans le concept.

Nous rejetons par conséquent l'intuition directe et immédiate de l'absolu dans la théorie panthéiste de l'identification réelle du sujet et de l'objet, comme nous l'avons rejetée dans la théorie ontologiste et platonicienne d'une simple union très intime. Cette intuition immédiate de l'absolu est contraire à notre mode naturel de connaître et démentie par la conscience. Elle se trouve en outre impuissante à expliquer la formation des concepts : d'après cette théorie, les concepts sont des éléments objectifs tout faits *à priori*,

indépendamment des sens. Si nous voulons trouver la vraie formation des concepts, nous devons sortir de cet *apriorisme objectif*, ramener la philosophie du ciel sur la terre, maintenir le dualisme de l'objet et du sujet sans creuser entre eux un abîme infranchissable, faire en un mot la juste part du subjectif et de l'objectif.

CHAPITRE II

MAXIMUM D'APRIORISME SUBJECTIF
OU
L'INNÉISME DES CONCEPTS ET DES FORMES

I. Possibilité absolue d'un certain innéisme des concepts.

II. En fait, l'innéisme des concepts ne constitue pas un mode de connaître conforme à la nature humaine. Exposé et réfutation de Descartes.

Exposé et réfutation de Leibniz.

III. Exposé et réfutation de Kant. Catégories et *schématisme*.

I

Nous avons dit que, pour expliquer le concept, il faut ajouter à l'élément empirique un élément ou des éléments *a priori*. L'*apriorisme objectif* rejeté, nous devrons trouver les données rationnelles que nous cherchons dans un *apriorisme subjectif*, c'est-à-dire, dans les modalités de l'intelligence ou bien dans l'intelligence elle-même vide de toute forme. Au lieu de mettre en Dieu nos propres concepts, ceux avec lesquels nous pensons et nous nous perfectionnons, on se rapproche de la vérité en les plaçant en nous, dans le sein de l'intelligence. Lorsque nous nous replions sur nous-mêmes, nous les trouvons pour repenser par eux ce qu'ils nous ont permis de penser une première fois. Ils constituent dans notre intelligence comme un savoir potentiel acquis, passé en quelque sorte à l'état d'habitude et rendant la pensée plus facile et plus prompte.

Mais d'où viennent-ils et comment sont-ils formés

dans l'intelligence? Nous savons qu'ils ne sont pas une pure condensation de l'expérience, ni une schématisation des sensations et des images. Ne seraient-ils pas tout faits et comme des modalités ou formes de l'intelligence, antérieurement à l'expérience des sens? Il y a là une double question, une question de droit et une question de fait : l'innéisme des concepts dans l'intelligence est-il possible en soi, et, s'il est possible, est-ce le mode naturel de la formation de nos concepts?

Et d'abord la *question de droit*. L'innéisme est-il possible? Sans doute les caractères du concept, l'universel et le nécessaire, ne sauraient être placés, en tant qu'universels et nécessaires, dans les objets extérieurs, où tout nous apparaît sous des formes qualitatives et quantitatives déterminées. Mais ils peuvent être situés dans l'intelligence, et ici nous avons le regret de n'être pas de l'avis de M. l'abbé Piat. Le distingué professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris soutient, dans sa thèse de doctorat, *l'Intellect actif* — qui n'est pas du tout l'*intellectus agens* de saint Thomas — que l'abstrait et l'universel ne peuvent se trouver, avant toute opération de l'esprit, ni en Dieu ni dans notre intelligence; et cela pour les mêmes raisons qui les excluent des choses. Voici ses propres paroles : « Si Dieu est réalité, substance, individu, l'abstrait ne s'y trouve pas plus que dans le papier que je crayonne et la table qui supporte mes livres. » (*L'Intellect actif*, Ire partie; ch. I, p. 20.) Quelques pages plus loin, il ajoute : « Où a-t-on vu qu'il est plus facile de situer l'universel dans la conscience que dans les choses? La conscience, comme nous l'avons remarqué à propos de l'abstrait, n'est-elle pas concrète, n'est-elle pas particulière au même titre et dans le même sens que les choses, et

ne faut-il pas par là même qu'elle ne continue aussi que du concret et du particulier? » (*Loc. cit.*, 1re partie, ch. II, p. 25.)

Il nous semble qu'il y a dans ces lignes une confusion d'idées. Cette confusion est d'autant plus regrettable qu'elle règne dans plusieurs chapitres et enlève à certains arguments une partie de leur force probante. Nous remarquons d'abord qu'il y a deux sortes d'abstraits : l'abstrait qui précède toute opération mentale et l'abstrait qui est seulement le fruit de l'intelligence. Le premier abstrait est l'immatériel pur comme la substance divine, la nature angélique, l'âme spirituelle ; excluant essentiellement toute composition interne de matière, de quantité, il n'est point soumis à aucune des déterminations qui viennent de la matière et de la quantité. Le spirituel est intrinsèquement indépendant de la matière, nécessaire et éternel. L'abstrait qui résulte de l'opération intellectuelle s'exerçant sur les données empiriques n'est pas un immatériel pur et positif; il est immatériel parce que l'intelligence en écarte idéalement toutes les notes matérielles; c'est un *immatériel négatif*, un *immatériel abstrait.* En Dieu et dans les anges, nous ne pouvons concevoir que l'*immatériel pur* et *positif*; l'immatériel abstrait et négatif ne saurait convenir à des substances spirituelles *essentiellement intuitives;* n'étant pas unies même extrinsèquement à la matière, les substances *séparées*, comme les appelle Aristote, ne dépendent en rien des objets extérieurs et n'ont point d'abstraction à faire. On ne saurait dire avec M. l'abbé Piat que « c'est par une certaine opération de sa conscience que Dieu dégage l'abstrait de son individualité. » (*Loc. cit.*, p. 21.)

Ensuite, pourquoi ne pourrait-on pas situer dans

l'intelligence l'universel et par conséquent le nécessaire, sans recourir à l'abstraction ? L'intuition de Dieu et des anges n'est-elle pas universelle et nécessaire, bien qu'elle ne soit pas et ne puisse pas être abstraite ? Les concepts de l'esprit humain, quoique abstraits par l'intelligence à cause de sa dépendance extrinsèque de la matière, ne pourraient-ils pas, absolument parlant, être universels et nécessaires sans être abstraits ? Nous ne voyons aucune difficulté à placer l'universel et le nécessaire soit en Dieu, soit dans les anges, soit dans la pensée humaine, avant toute opération abstractive. Quant à la question de droit, à la possibilité de l'existence en nous de l'universel et du nécessaire avant tout travail intellectuel sur les données sensibles, nous partageons l'avis de Descartes, de Leibniz et de Kant. Car il n'y a point de parité entre l'individualité d'une substance spirituelle et l'individualité des êtres matériels. Sans doute Dieu et les anges sont des réalités, des individus, mais pas au *même titre*, ni dans le *même sens* que les choses. Il y a individualité et individualité.

Sans prétendre résoudre le très difficile problème de l'*individuation*, nous croyons que l'individualité complète et adéquate résulte de deux facteurs. Le livre que j'ai sous la main est individuel pour deux raisons. D'abord, à cause de ses caractères matériels. Il a une grandeur déterminée, il comprend un nombre fixe et précis de pages, de lignes, de mots et de lettres. Le blanc des marges du commencement et de la fin des chapitres est dans une proportion définie ; le papier est glacé et les caractères typographiques se détachent avec netteté. Chaque mot a sa signification particulière et a contracté avec les autres des liens et des attaches pour exprimer telle ou telle vérité. Ce livre est nécessairement celui-ci et non pas un autre,

par le fait même qu'il est quelque chose de matériel et d'étendu : tout y est singulier, individuel, la qualité comme la quantité. C'est sa première manière d'être une réalité individuelle; il en a une autre. Celle-ci ne vient plus précisément des conditions matérielles, mais plutôt de ce qu'il est quelque chose qui existe en soi, indépendamment d'un autre, un tout qui s'appartient. Reliez ce livre avec un autre; aussitôt vous détruirez cette seconde manière qu'il avait d'être individuel; il n'est plus à lui, il est entré en composition avec un autre individu pour former ensemble un tout individuel. L'Ecole appelle *subsistentia*, cet élément réel et positif qui complète dans l'ordre statique un être singulier, le fait lui et empêche toute union et participation de nature ou d'essence avec un autre. Elle prend l'exemple de la personne du Christ, où la nature divine et la nature humaine sont unies dans l'unité de personne : la personne du Verbe fait subsister ces deux natures réellement distinctes. Or, la nature humaine que le Verbe s'est unie pour la faire subsister n'est évidemment pas une nature abstraite; c'est une nature déterminée, une âme unie substantiellement à tel corps pris dans le sein de la Vierge Immaculée, mais à qui manquait la subsistence connaturelle qui l'aurait rendue incommunicable. Cette nature humaine n'a jamais existé sans être complète comme substance et ce complément de l'être substantiel appelé subsistence, c'est le Verbe qui le lui a donné. La théologie vient ainsi éclairer les notions ontologiques.

De ces deux facteurs qui composent l'individualité, le matériel et la subsistence, le premier s'oppose à l'abstrait, à l'universel, au nécessaire. C'est parce que les sens externes et internes sont matériels que nous n'avons pu situer en eux ni l'universel ni le nécessaire.

Le second facteur, la subsistence, ne s'oppose pas à l'abstrait, ni à l'universel, ni au nécessaire. Par conséquent, si les choses sont singulières et concrètes, si elles ne peuvent revêtir des caractères universels et nécessaires, c'est à raison du premier facteur, de la matière et de la quantité. Elles excluent l'universel et le nécessaire, parce qu'elles sont non des individus substantiels, mais des individus matériels. L'individualité matérielle s'oppose seule à l'universel et au nécessaire. Or, Dieu est une réalité, un individu, une personne, sans rien posséder de matériel; les anges sont des réalités et des personnes, et de plus de purs esprits. C'est que l'individualité, que vient achever la subsistence, ne se distingue pas réellement de la nature et lui est intrinsèque; dans les substances spirituelles, l'individualité est par conséquent comme la nature essentiellement immatérielle et spirituelle. Or, nous demandons ce qui empêche de situer l'universel et le nécessaire dans les substances spirituelles, puisque leur individualité ne ressemble en rien à l'individualité des choses. Nous dirons de même de l'intelligence humaine; immatérielle et spirituelle par nature, elle n'est pas individuelle au même titre, ni dans le même sens que les êtres matériels. Qu'est-ce donc qui s'oppose absolument à la présence en elle de l'universel et du nécessaire, avant l'abstraction? De même que l'intuition de Dieu contemple sans abstraction l'universel et le nécessaire, de même l'intelligence angélique contemple et l'intelligence humaine *peut* contempler sans abstraction l'universel et le nécessaire. Comment cela? Au moyen des concepts.

Il faut distinguer d'après nous deux faces dans le concept, l'une *subjective* et l'autre *objective*. N'est-ce point pour n'avoir pas suffisamment distingué ces

deux faces que M. l'abbé Piat a confondu l'individuel matériel et l'individuel immatériel, l'individuel matériel ou immatériel et l'individuel personnel? Ces distinctions nous paraissent inévitables sous peine de confusion, et il nous semble qu'avec elles il devient moins difficile de placer l'universel et le nécessaire dans l'intelligence, avant toute opération abstractive. Le concept a donc une double relation, avec le sujet d'abord ou l'intelligence, dont il est regardé comme un mode affectif, et ensuite avec l'objet, qu'il représente. Sous sa face subjective, le concept est une réalité individuelle, non sans doute en ce sens qu'il est matériel et étendu, car il est de la même nature que l'intelligence, mais en ce sens qu'il appartient à telle intelligence, qu'il est celui-ci et non pas celui-là, qu'il est mon concept, une des attributions dont je suis le centre. Or cette individualité n'empêche pas le concept d'être universel et nécessaire ; au contraire, sous ce rapport, le concept comme l'intelligence est de l'immatériel pur, absolument dégagé de toutes les conditions individuelles de la matière et par conséquent universel et nécessaire. Sous sa face objective, en tant qu'il implique un rapport avec un objet logique ou réel, le concept est encore universel et nécessaire ; car il est le substitut mental de l'absolu objectif, de l'objet en soi dépouillé de toute individualité matérielle. Le concept de triangle, par exemple, est universel et nécessaire, en tant qu'il représente à l'esprit l'essence de triangle en général. Il y a là sans doute quelque chose de mystérieux; mais ce mystère n'est pas particulier au concept : c'est le mystère du signe, d'une chose, dit saint Thomas, qui outre sa nature spécifique présente à l'esprit une autre chose. Les images aussi sont des signes, avec cette différence déjà remarquée

qu'elles constituent des modes affectifs des facultés organiques et matérielles, représentatifs de qualités singulières et concrètes ; tandis que les concepts sont des réalités spirituelles représentatives de l'essence des choses. Nous ne préjugeons pas la valeur objective des concepts; nous ne parlons ici que de cette opposition logique qui se trouve entre tout sujet connaissant et tout objet connu; cela nous suffit pour montrer que l'intelligence, n'étant pas individuelle et concrète au même titre et dans le même sens que les choses, peut malgré son individualité voir situer en elle l'universel et le nécessaire.

Ce que nous disons de l'intelligence humaine s'applique *a fortiori* à Dieu qui est l'intelligence même. Nous pouvons placer en Dieu l'universel et le nécessaire ; sa réalité individuelle ne s'oppose pas à la réalité de ses concepts. Si l'on veut réfuter la doctrine de la vision en Dieu, celle des idées innées et des formes *a priori*, on ne peut objecter l'individualité soit de Dieu, soit de l'intelligence humaine. Au contraire, plus un être est individuel de cette individualité qui se confond avec sa nature immatérielle ou de celle qui complète la nature immatérielle et en fait une substance complète, plus grande est sa capacité de recevoir en lui, sous leur forme idéale, les objets de la connaissance. L'immatérialité est la raison même de l'intelligence, comme il sera démontré plus tard, c'est à-dire de l'aptitude à recevoir les formes idéales, universelles et nécessaires de toutes choses. Dieu, par conséquent, qui est au suprême degré de l'immatérialité, est au suprême degré de l'intelligence; son Verbe ou son Idée est unique, parce qu'il contient, sans abstraction préalable, les formes idéales, universelles et nécessaires de toutes les choses réelles ou possibles. On peut donc placer l'universel

dans l'intelligence, bien qu'on ne puisse pas le placer dans les choses. Incapables d'abstraire et n'étant pas par leur substance la représentation idéale des choses, les anges seraient privés de la connaissance s'ils n'avaient des concepts innés. Dira-t-on que les concepts innés ne sont pas objectifs? On ne peut soutenir que les concepts des anges ne représentent pas la réalité. En distinguant, comme nous l'avons fait, les deux faces de l'idée, nous ne trouvons aucune répugnance intrinsèque dans un certain innéisme des concepts et des formes. C'est le mode naturel de connaître des anges; et beaucoup de saints ont reçu, d'après la théologie mystique, de ces sortes d'idées. Est-ce que Dieu, cause première des objets et de l'intelligence, ne pourrait pas produire dans notre faculté spirituelle, par son action transcendante, une de ces modifications subjectives et objectives tout ensemble que nous appelons des idées ou concepts? La question de droit et de possibilité nous paraît tranchée en faveur de l'innéisme; de fait, l'innéisme existe dans les anges et quelquefois même chez l'homme.

II

De la question de droit nous passons à la question de fait qu'on peut poser ainsi : L'innéisme est-il le mode naturel et ordinaire de connaître de l'intelligence humaine ? Nos concepts sont-ils naturellement innés ? D'excellents esprits l'ont pensé, comme Descartes, Leibniz et Kant, quoique sous des formes diverses qu'il faudra discuter successivement pour donner une réponse à cette question.

Et d'abord Descartes et Leibniz.

La pensée de Descartes sur ce sujet est très obscure; on serait même tenté de rapprocher divers

passages de ses écrits pour y signaler des contradictions. Il vaut peut-être mieux se rappeler que Descartes avait un esprit très souple et que, pressé par les objections de Hobbes, de Gassendi et d'Arnauld, il pliait volontiers et se retranchait derrière l'ambiguité du langage. Lorsqu'il classe les idées en innées, adventices et factices, dont les unes, dit-il, « me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir du dehors, et les autres être faites et inventées par moi » (3e *Méditation*, p. 268; édit Cousin), il admet une catégorie d'idées innées, nées avec lui; mais lorsque son disciple infidèle Régius croit s'écarter de la doctrine du Maître, en soutenant qu'il n'y a point d'idées ni d'axiomes imprimés dans l'âme, mais simplement une faculté innée capable de les produire, Descartes lui fait observer qu'il a toujours repoussé l'innéisme des idées et qu'il n'admet que l'innéisme des facultés. « Je n'ai jamais jugé ni écrit que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais plutôt reconnaissant qu'il y a certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulem nt de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées et pour les distinguer des autres que l'on peut appeler étrangères ou faites à plaisir, je les ai nommées *naturelles ;* mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité ou quelque maladie est naturelle à certaines familles. » (*Réponse à Régius*, vol. IV, p. 25, édit. Garnier; X, 70, édit. Cousin.)

Il nous semble qu'au lieu de chercher des contradictions chez Descartes, il est plus utile de s'appliquer à comprendre ce qu'il entend par idée innée;

l'innéisme cartésien ne se prêterait-il pas à l'équivoque du langage, tout en restant au fond la même doctrine? Descartes avait d'abord quelques raisons pour être innéiste. La pensée étant d'après lui l'essence de l'âme, celle-ci ne peut jamais se trouver sans quelque pensée, à moins d'être un moment sans son essence : ce qui répugne. Il n'y a pas un instant, si court qu'on puisse l'imaginer, où l'âme n'ait eu quelque pensée. Descartes n'a jamais fait le catalogue de ces idées naturelles à l'âme, qui naissent avec nous. La pensée lui en est venue; mais il n'a pas jugé utile d'en faire le dénombrement. Ce sont, en général, celles qui sont très claires; nous dirions aujourd'hui les concepts. L'idée de Dieu est la première et la principale des idées innées; c'est celle aussi dont il a approfondi la nature. L'idée de l'infini, d'après lui, ne peut venir de l'expérience, elle n'a pas été reçue par les sens; ce n'est pas une idée adventice, offerte à nous contre notre attente, ainsi que le font d'ordinaire les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent aux organes extérieurs des sens; elle n'est pas non plus une idée factice, une pure production mentale. Par conséquent, il ne reste plus autre chose à dire, sinon que cette idée est produite avec nous, dès que nous avons été créés, ainsi que l'idée de nous-mêmes. (3e *Méditation*, p. 289.)

D'après cela, il nous semble que l'idée innée est quelque chose de plus que la pure puissance. Descartes n'admet point de faculté nue, ressemblant à la *table rase* sur laquelle rien n'est écrit. Les facultés cartésiennes ne se distinguent réellement pas de l'essence même de l'âme, à la façon de certaines qualités ou propriétés actives dont l'âme serait la source. L'intelligence et la volonté ne sont pas autre chose que l'âme comprenant et l'âme voulant. La pensée, et,

sous ce nom, il faudra embrasser, d'après Descartes, tous les actes conscients, sentiments, volitions, sensations, idées, constitue l'essence de l'âme ; en sorte que les idées innées sont l'essence même de l'esprit, ses modes constitutifs et essentiels. D'un autre côté, l'idée est essentiellement un objet de l'intelligence; idée ou objet connu, c'est tout un pour lui. De même qu'il n'y a point d'intelligence sans idée, de même, il n'y en a point sans objet intelligible. Elle ne saurait être nue, vide et à blanc; les idées y sont contenues comme les figures dans la cire.

Cependant nous pensons que ce serait mal comprendre Descartes que de regarder l'idée innée comme un acte complet, comme une perception actuelle consciente. « Lorsque je dis, répond Descartes à une objection, que quelque idée est née avec nous ou qu'elle est naturellement empreinte dans nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée. » (*Réponse à la Xe objection*, p. 493; édit. Cousin.) Ailleurs, il dit qu'il n'a jamais écrit ni pensé que de telles idées fussent actuelles. « Je ne me persuade pas que l'esprit d'un enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques. Il a les idées de Dieu, de lui-même et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point. » (*Réponse à Hyperaspites*.)

Plus que la pure puissance et moins que l'acte complet, les idées innées sont des *virtualités* intermédiaires. On peut les appeler des idées toutes faites, en ce sens qu'elles sont le principe et le terme de la connaissance, qu'elles sont à la fois ce qui porte l'intelligence à connaître et ce que l'intelligence connaît. Sans elles l'intelligence ne pourrait ni penser ni exister. Il faut donc qu'elles soient des connais-

sances, des perceptions, mais des connaissances et des perceptions dont nous n'avons pas conscience ; on peut dire que ces connaissances sont actuelles par rapport à la vision de l'objet et potentielles par rapport à la conscience de cette vision ; sous ce dernier aspect, elles sont des connaissances virtuelles ou habituelles, un savoir potentiel, inconscient, direct, spontanément acquis *a priori*, avant l'expérience des sens. Ce savoir inconscient, l'enfant le possède en naissant comme l'homme de génie dans la pleine maturité de son intelligence ; la seule différence, c'est que celui-ci a la connaissance consciente et réfléchie des richesses qu'il possède. L'expérience des sens est nécessaire pour passer à cette connaissance réfléchie ou consciente, pour se replier sur soi-même et y lire les idées. Mais antérieurement à l'expérience des sens, nous avons *a priori* un certain nombre d'idées, tout un savoir potentiel et inconscient, complet au point de vue de la connaissance directe et spontanée : apriorisme partiel offrant des traits de ressemblance avec l'apriorisme absolu des Platoniciens, des Ontologistes et des Panthéistes ; de part et d'autre l'expérience des sens n'est nécessaire que pour la connaissance consciente et réfléchie, mais nullement pour l'intuition directe et spontanée de l'absolu.

Ainsi précisée et débarrassée de tout ce qui ne lui est pas essentiel, la pensée de Descartes sur l'innéisme des idées paraît être la pensée même de Leibniz. Quoiqu'il y ait une controverse à cet égard, nous inclinons vers le sentiment qui range Leibniz parmi les partisans de l'innéisme. Répondant à Philalèthe, c'est-à-dire à Locke, Leibniz dit qu'il a toujours admis l'innéisme de l'idée de l'infini, que M. Descartes a soutenue, et par conséquent d'autres idées

qui ne sauraient venir des sens; bien plus, il croit que toutes les pensées et actions de l'âme viennent de son propre fonds, sans pouvoir lui être données par les sens; que nous les trouvons en nous-mêmes sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir. (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. I, ch. I, § 1.) Pour lui, comme pour Descartes, la table rase de Locke n'est qu'une fiction. Qu'est-ce que l'âme après qu'on lui a ôté les idées ? Que sont les facultés nues, dépouillées de tout acte ? Des abstractions. Cela est très vrai dans la théorie de l'âme telle que la conçoit Leibniz. D'après lui, la substance est essentiellement active et l'âme toujours agissante : l'acte est de son essence. Dire par conséquent que l'intelligence est une faculté sans acte, sans pensée actuelle, c'est réaliser une abstraction. Il faut qu'elle porte en elle-même une foule d'idées ou notions; bien plus, comme la substance de l'âme n'agit pas au dehors et qu'elle n'a pas des fenêtres ouvertes sur le monde extérieur, toutes ses idées sont nécessairement innées. Plus que la pure puissance, l'idée est moins que l'acte complet; l'innéisme de Leibniz consiste, comme celui de Descartes, dans des virtualités intermédiaires entre la puissance nue et la connaissance consciente ou aperception. Au lieu de comparer l'âme à une table rase ou à une pierre de marbre tout unie, ou encore à des tablettes de cire vierges de toute impression, il aime mieux la comparer à un marbre sillonné de veines. « Si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, dit-il, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à tant d'autres

figures, cette pierre y serait plus déterminée et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les vérités et les idées nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des *virtualités* naturelles et non pas comme des actions. » (*Nouveaux Essais*. Avant-propos.) Que les idées soient dans le fond de l'âme comme les figures dans la cire ou comme les veines dans le marbre, c'est toujours l'innéisme de certaines virtualités qui sont moins que l'acte complet conscient et plus que la faculté nue.

Il y a cependant une différence entre l'innéisme de Descartes et celui de Leibniz. D'après Descartes et un grand nombre de cartésiens, les idées innées sont *infuses*. L'idée de Dieu, qui a été la mieux analysée de toutes les idées innées, ne vient ni des sens ni de notre pensée, mais de Dieu même. Les autres idées générales et nécessaires tiennent leur origine de Dieu, qui les aurait mises en nous par *infusion*. Si Descartes n'est pas très explicite à ce sujet, nombre de ses disciples se sont exprimés de la façon la plus claire. Nous croyons que cette manière d'expliquer l'innéisme est encore celle de Rosmini, qui réduit, il est vrai, l'innéisme à son *minimum*, en n'admettant qu'une seule idée innée, l'idée d'être. Elle est innée, selon lui, puisque toute démarche de l'esprit la suppose : le premier acte est un jugement et tout jugement renferme une notion générale, par conséquent l'idée d'être.

D'après Leibniz, si les idées sont dans l'âme, Dieu n'en est pas la cause efficiente : l'âme les porte avec elle-même à raison de sa perfection. Faites à l'image de Dieu, les substances créées contiennent chacune

les similitudes de tous les êtres ; chacune porte en elle-même les exemplaires de la création tout entière dont elle est le miroir. Pour connaître les objets, l'esprit n'a qu'à se replier sur lui-même, à considérer ses perfections. Étant plus noble que tous les êtres de l'univers, il les renferme *éminemment*, pour parler comme l'École, c'est-à-dire d'une façon plus parfaite que ces êtres mêmes. Ce sont ces similitudes spirituelles, que possède l'esprit, qui font qu'il n'est pas une *table rase*. « Il a en lui, dit Leibniz, quelque chose de *préformé ;* il est comme un bloc de marbre que le marteau du sculpteur viendra façonner, mais dans lequel se trouveraient déjà tracées par la nature elle-même des veines et des lignes indiquant la statue. » Le sculpteur n'est autre que l'expérience des sens. A l'occasion des mouvements corporels nous nous replions sur nous-mêmes et nous lisons les idées qui y sont écrites. Il y a dans l'âme et dans le corps, en vertu d'une harmonie préétablie, deux séries parallèles d'actions qui vont en se déroulant, sans jamais agir réciproquement l'une sur l'autre ; les substances sont des forces à actions immanentes. A l'origine, Dieu a mesuré les forces et en a réglé toutes les actions, de telle sorte que tout se déroulât du fond de la substance ou monade d'une façon nécessaire et harmonique. Les mouvements du corps provoquent notre attention ; nous voyons alors dans l'âme quelque similitude, nous apercevons quelque objet. Celle-ci n'est-elle pas par nature le schème ou représentation confuse de tout l'univers qu'elle déroule et développe à mesure que les objets extérieurs produisent des changements corporels, acquérant ainsi la perception distincte des choses ?

Que faut-il penser de la théorie des idées innées ou des concepts tout faits ?

Elle nous apparaît d'abord comme une philosophie paresseuse, et nous répétons qu'il faut reculer, autant que faire se peut, le domaine de l'*a priori ;* il y aura sans doute un moment où l'analyse devra s'arrêter, mais nous devons faire aussi grand que possible le champ de l'analyse. Que des esprits dégagés de toute matière connaissent ainsi par des idées infuses, on le comprend et l'on ne comprendrait pas qu'il en fût autrement. L'innéisme par *infusion* ne répugne pas absolument à l'intelligence humaine. Nous voyons plus de difficulté à ce que même les esprits *séparés*, comme parle l'École, soient des miroirs de toute la création, au point qu'il leur suffirait de se regarder pour apercevoir dans leur propre perfection les objets extérieurs. Il est vrai que toutes les créatures ont en Dieu leur cause exemplaire et leur archétype. La création est une imitation au dehors de l'essence divine. Dieu en se contemplant lui-même voit en même temps toutes choses, qu'il contient éminemment, c'est-à-dire dégagées de leurs imperfections. Dieu ne voit pas que les essences ; il voit encore l'existence, puisque toute existence dépend de sa volonté. Mais ces raisons mêmes qui nous font supposer que Dieu voit en lui-même tous les êtres réels ou possibles, nous font réserver à Dieu seul ce mode de connaître. Comment un esprit créé pourrait-il connaître, en regardant au dedans de lui-même, soit l'essence, soit l'existence des objets ? Il n'en est ni la cause exemplaire ni la cause efficiente. Par conséquent, si l'innéisme par *infusion* des Cartésiens marque le mode naturel de connaître des anges, l'innéisme de Leibniz paraît se rapprocher du mode propre de connaître de Dieu.

Or, si d'un côté nous dépassons l'animal par nos concepts, qui ne se laissent ramener ni à la sensation ni à l'image, nous occupons, d'un autre côté, le dernier rang parmi les esprits : nous ne sommes ni Dieu ni ange, mais des animaux intelligents et raisonnables. Nos concepts ne sont pas absolument vierges de tout contact matériel et nous devons faire plus grande la part de l'expérience dans leur formation. L'innéisme méconnaît la vraie nature de l'homme. Celui-ci possède deux ordres de connaissances ; les unes, connaissances sensibles, sensations et images, lui sont communes avec l'animal ; et les autres, connaissances intellectuelles ou concepts, lui sont exclusivement réservées. Sans doute, l'âme spirituelle ne dépend pas intrinsèquement de la matière, des sensations et des images, pour s'élever à la contemplation des réalités intelligibles et de l'absolu : cette dépendance l'empêcherait de connaître tout ce qui dépasse la sphère du sensible, du particulier et du concret. Cependant, telle est la nature de l'union de l'âme et du corps que nous devons reprendre pour notre propre compte la formule, dont les sensationnistes ont eu le tort d'abuser : *Nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu.* D'où vient que lorsque nous manquons de l'un de nos sens, nous sommes incapables de connaître, du moins par des concepts propres, sous forme universelle et nécessaire, les objets sensibles qui appartiennent à son ressort? Si un autre sens supplée celui qui est en défaut, cette connaissance ne sera jamais qu'une connaissance analogique et impropre. L'aveugle ne fera pas à proprement parler la science des couleurs. D'autre part, lorsque les sens jouissent d'un état sain et normal, les opérations intellectuelles sont plus faciles. Comme les sens externes et internes, et, parmi ces derniers,

on sait que nous comptons l'imagination et la mémoire, sont des facultés ou fonctions essentiellement organiques, c'est par conséquent des organes périphériques et du cerveau que dépend dans son exercice l'intelligence ou faculté des concepts. « Quand nous marchons ou que nous sommes occupés à quelque travail du corps, dit Alexandre Bain, si une idée intéressante vient frapper notre esprit ou nous est communiquée par une autre personne, nous nous arrêtons brusquement et nous restons immobiles jusqu'à ce que notre émotion se soit dissipée. De plus, la réflexion détermine certaines attitudes du corps, — attitudes que les artistes ont adoptées comme l'expression extérieure de la pensée, — et aussi certains mouvements ; et si quelque chose vient troubler ces attitudes ou ces mouvements, le cours de la pensée se trouve suspendu ou détourné. » (*L'Esprit et le Corps*, ch. II, p. 11 ; 3e édit., 1878.)

On ne peut douter qu'un certain état des facultés organiques ne soit indispensable aux fonctions intellectuelles. L'organe qui a les rapports les plus intimes avec l'intelligence est assurément le cerveau. On pourrait citer de très nombreux cas, soit de changements survenus dans le cerveau, affectant l'intelligence, soit de changements produits dans l'intelligence, affectant le cerveau. Un coup porté à la tête suspend le mouvement de la pensée, et quelquefois, sans atteindre directement l'intelligence, produit des troubles intellectuels très profonds, en raison des facultés organiques lésées. Il faut bien prendre garde à ne pas confondre la mémoire, l'imagination, avec l'intelligence ou faculté des concepts. Parmi les nombreux exemples que donne Alexandre Bain de la dépendance de l'esprit relativement au corps, il en est très peu qui s'appliquent à l'intelligence ; la plu-

part regardent la mémoire et l'imagination. Ces facultés dépendent tellement des organes, qu'elles sont, d'après Aristote et saint Thomas, essentiellement organiques. Mais il faut reconnaître que les observations des physiologistes prouvent d'une manière péremptoire que l'ensemble du cerveau est indispensable à l'intelligence. On sait que le cerveau est un organe très grand et qu'il reçoit une quantité de sang très considérable. Or les opérations proprement intellectuelles dépendent beaucoup de la quantité et de la qualité du sang qui y afflue. Quand la circulation se fait avec trop de lenteur, l'intelligence s'exerce avec une difficulté plus ou moins proportionnée à la faiblesse du mouvement circulatoire. Au contraire, avec une accélération de circulation cérébrale, la pensée croît en rapidité, en force, en étendue, en profondeur. Si le sang est abondant et de bonne qualité, s'il est riche en substances nutritives, l'intelligence s'exercera avec facilité et plaisir, à moins que d'autres muscles ne soient fatigués. Des substances comme l'acide carbonique, l'urée, si elles s'accumulent dans le sang, produisent au contraire l'abattement de l'esprit; toutes les impuretés du corps, quelles qu'elles soient, diminuent indirectement l'intelligence et peuvent conduire facilement à l'idiotisme. Les cas où une grande vigueur d'intelligence se maintient et même croît pendant la maladie et la vieillesse, sont exceptionnels et prouvent que l'intelligence est une faculté intrinsèquement indépendante de la matière, malgré sa dépendance extrinsèque. L'abstinence et le jeûne, pratiqués avec sagesse, débarrassent le corps de toutes sortes d'impuretés et facilitent ainsi le jeu de l'intelligence, tout cela indirectement et par contrecoup.

On dira peut-être que cette dépendance de l'intel-

ligence à l'égard des facultés organiques internes et externes trouve sa justification dans l'hypothèse des concepts innés. L'expérience des sens n'y est-elle pas nécessaire pour que nous prenions conscience des idées qui sommeillent en nous? Il faut assurément, dans la connaissance réfléchie, faire intervenir les données empiriques; mais antérieurement à l'expérience des sens, l'entendement serait-il déjà tout armé d'idées qui lui seraient inhérentes, idées faites de toutes pièces, que l'expérience rend simplement explicites et conscientes? Ce savoir potentiel et inconscient est d'un apriorisme que rien ne justifie. Serait-il une perception actuelle, quoique latente? Nous devrions pouvoir en prendre conscience comme nous prenons conscience de toutes nos idées habituelles. Nos habitudes intellectuelles représentent un savoir emmaganisé; nous savons que nous le possédons, qu'il est en notre puissance et à notre service. Or nous n'avons aucune conscience des idées innées, antérieurement à l'expérience. Tout ce que la conscience nous révèle, c'est que nous avons des idées universelles et nécessaires, que ces idées sont accompagnées de formes sensibles et d'une certaine dépense de matière cérébrale. Nous avons conscience que pour penser un objet nous devons faire un certain effort pour dégager l'universel et le nécessaire. Pourquoi dire que c'est là l'état réfléchi de la connaissance? S'il en était ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi l'expérience, nécessaire pour *re*connaître, pour *re*penser, ne serait point nécessaire pour connaître et penser, ou pourquoi encore, inutile pour connaître et penser, elle serait nécessaire pour *re*connaître et *re*penser.

Aussi bien, l'innéisme des concepts dont nous avons reconnu en soi la possibilité, est impossible

tel que les Cartésiens l'ont compris. Pour convaincre d'impossibilité l'innéisme cartésien, nous demandons qu'on nous permette de raisonner sur l'idée de Dieu. D'ailleurs les vérités éternelles, universelles, immuables, nécessaires ; les idées de vrai, de beau et de bien, d'absolu et d'infini, que sont-elles au fond dans la philosophie de Descartes et des Cartésiens, sinon les différentes faces de l'idée même de Dieu ? Nous avons donc le droit de raisonner sur cette idée, d'autant plus que si l'on peut douter de la pensée de Descartes sur l'origine des autres idées, il s'est exprimé très clairement sur l'innéisme de celle-ci. « Je ne l'ai pas reçue par les sens, dit-il ; elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit, car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose, et par conséquent il ne me reste plus autre chose à dire, sinon que cette idée est produite avec moi, dès lors que j'ai été créé, ainsi que l'idée de moi-même. » (3e *Méditation*, p. 289.)

Ainsi formulé par Descartes lui-même, l'innéisme peut prendre trois positions, selon qu'il assigne à l'âme humaine le mode de connaître naturel aux esprits séparés ou intelligences pures, ou bien qu'il tombe dans l'Ontologisme, ou qu'il aboutit enfin au Kantisme.

En dehors de ces trois positions nous ne concevons plus l'innéisme.

Cette théorie est possible si, faisant de l'homme un esprit uni accidentellement à la matière, nous lui donnons le mode de connaître naturel aux esprits. Dans cette assimilation, purement arbitraire d'ailleurs et non démontrée par les faits, l'âme, en se regardant elle-même, se saisirait par la conscience, sans avoir besoin d'aucune idée innée. Étant une substance

purement immatérielle et sans aucune dépendance motivée des conditions d'espace et de temps, elle serait immédiatement présente à elle-même, comme objet intelligible proportionné. Ensuite, elle connaîtrait Dieu par la contemplation d'elle-même et sans raisonnement proprement dit. En elle-même, comme dans un effet assimilé de quelque façon à sa cause, elle saisirait immédiatement son Créateur; les intelligences pures jouissent de l'intuition des conclusions en même temps que de celle des principes et ne passent pas formellement par cette série de jugements enchaînés, d'où résulte le syllogisme. Quant à la connaissance du monde extérieur, nous aurions des idées infuses représentatives des objets créés. Mais outre que l'âme humaine n'est pas un ange, tout cela n'a rien de commun avec le système cartésien. Descartes ne saurait donc prendre cette position. Il faut en choisir une autre.

D'après lui, l'idée de Dieu est concréée avec nous; elle vient directement de Dieu lui-même avec la nature humaine. Nous nous demandons comment, avec cette idée infuse de l'infini et de l'absolu, nous connaissons l'infini et l'absolu. Si cette idée est simplement un objet de connaissance, un terme intelligible auquel se rapporte l'intelligence, elle constitue une certaine modalité de l'esprit, le principe et le terme tout ensemble de l'intellection. Mais alors, en percevant cette modification d'elle-même purement subjective, l'intelligence ne perçoit que le fini ou le créé, et nullement l'infini ou l'incréé. Dira-t-on que cette vue du fini porte à la connaissance de l'infini ? Mais dans cette hypothèse on connaîtrait d'abord le fini, puis l'infini, le créé, puis l'incréé : ce qui a été déclaré impossible par l'innéisme, d'après lequel nous connaissons le fini par l'infini, bien loin de connaître

l'infini par le fini. Il y aurait là une contradiction avec la théorie. On pourrait l'éviter en disant que l'idée de l'infini n'est pas une simple modification subjective, posée comme objet par l'intelligence : elle serait, en même temps qu'une affection du sujet, une représentation de l'objet. Dans ce cas, il y a d'abord un inconvénient; car l'idée ainsi comprise avec ses deux faces subjective et objective n'est rien moins que l'idée des scolastiques, et on sait que Descartes la rejetait. Ensuite, à quoi se rapporterait immédiatement cet être représentatif que nous appelons l'idée de Dieu ? Si c'est à un objet créé et fini, nous connaissons encore le créé et le fini avant l'incréé et l'infini ; si c'est à un objet incréé et infini, par conséquent à Dieu, les scolastiques qui admettent ces sortes d'idées représentatives, déclarent avec raison que cela est impossible. Ce n'est pas par une idée innée que les anges connaissent Dieu ; ce n'est pas davantage par une idée innée que dans l'acte de la vision intuitive nous verrons Dieu face à face. Il n'y a aucune image, aucun signe, aucun substitut pouvant représenter Dieu directement et immédiatement. Mieux vaut, quand on est Cartésien logique, conclure avec Malebranche à la vision en Dieu sans l'intermédiaire de l'idée. Que peut signifier le langage de Descartes, d'après lequel l'idée de Dieu exprime l'idée d'une existence nécessaire et absolue dont l'essence est d'exister, sinon que, grâce à cette idée innée, l'intelligence est en rapport très étroit avec Dieu ? Contempler les vérités innées et l'idée de Dieu, n'est-ce pas avoir une vision partielle et finie, si on veut, mais enfin une vision de l'entendement divin ? Dans le passage suivant extrait d'une de ses lettres, Descartes parle absolument comme un platonicien ou un ontologiste. « La connaissance intuitive, écrit-il, est une

illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît de lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est pas considéré comme agent, mais seulement comme recevant des rayons de la divinité. » N'est-ce pas, d'un côté, l'entendement passif au sens de Platon et de Malebranche, et, d'un autre côté, l'idée divine s'irradiant dans l'entendement comme principe et terme de la connaissance intuitive ?

Il n'y a qu'un moyen pour l'innéisme d'échapper soit à des interprétations scolastiques dont il a horreur, soit à la vision en Dieu qui représente un *maximum* d'apriorisme ; c'est d'abandonner ces sortes de *virtualités* intermédiaires entre l'acte complet et la puissance pure, et de regarder les idées comme des *formes a priori* de l'intelligence. La pensée de Descartes n'est pas claire, quand on veut aller au fond des choses. Ne pourrait-on pas l'accuser avec Malebranche de n'avoir pas approfondi cette question, ou avec Leibniz d'avoir fait « de belles ouvertures, sans être arrivé au fond des choses » ? Malebranche se réclame du maître et présente la doctrine de la vision en Dieu comme une conséquence logique, un développement naturel de la théorie des idées nées avec nous. Un disciple de Kant, à son tour, entendant les explications de Descartes à Régius sur l'identification des idées innées avec la faculté de penser, y trouverait les *formes a priori* et croirait simplement exprimer la même doctrine, en disant que ces idées naturelles entrent dans la constitution même de l'entendement, forment sa nature, son être et ses lois.

Voilà comment de l'innéisme des *idées* nous passons à l'innéisme des *formes*. De même que l'innéisme des idées constitue un apriorisme moindre que l'aprio-

risme objectif de la vision en Dieu, de même le Kantisme constitue en un sens un apriorisme moindre que l'innéisme. Dans cette recherche des éléments *a priori* nécessaires à la formation des concepts, nous devrons diminuer autant que possible le nombre de ces éléments. D'après Kant, l'expérience joue un plus grand rôle, en apparence du moins, dans la genèse des concepts. Le concept n'est pas tout fait; il se forme à proprement parler et se présente à nous sous la forme souple et vivante du *devenir*. En ce sens le Kantisme réalise un progrès. Tandis que Descartes se refuse à faire le dénombrement des idées innées et qu'il varie sur ce point; tandis que Leibniz admet l'innéisme de toutes les idées et que Rosmini réduit cet innéisme à celui de l'idée d'être, Kant rejette toute idée innée proprement dite, dresse la table des éléments *a priori* et entreprend de fixer scientifiquement, par l'*analyse métaphysique*, la part qui revient à l'apriorisme et à l'expérience dans leur origine ou formation.

III

Avant d'exposer la théorie de Kant sur le mode de formation des idées générales, il est bon de faire au moins pressentir la différence qui existe entre l'innéisme des concepts et l'innéisme des formes.

D'après Descartes et Leibniz, le concept est tout fait *a priori*, antérieurement à l'expérience des sens : principe et terme adéquat de la connaissance, il est un élément constitutif de l'essence de l'âme, soit que Dieu l'ait mis en elle par infusion au moment de la création, soit que l'âme à raison de sa perfection porte en elle-même les représentations des choses. Sorte de *virtualité* intermédiaire entre la puissance pure et

l'acte conscient, il est une connaissance habituelle et inconsciente qui, à l'occasion de l'expérience des sens, se détermine dans une actualité consciente. Connaître ainsi par des concepts innés, c'est prendre conscience de soi-même ; la connaissance actuelle consciente est une reconnaissance, une récognition, à peu près comme dans le Platonisme et dans l'Ontologisme.

Il n'en va pas de même dans la théorie de Kant. Une part beaucoup plus large, en apparence du moins, est faite à l'expérience. Avant d'être sollicité par les données sensibles, l'entendement ne paraît renfermer aucune connaissance, si inconsciente qu'on la suppose. Sous ce rapport, Kant admet l'axiome péripatéticien : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Celui qui dut à Hume, comme il le dit lui-même, d'être éveillé de son sommeil dogmatique, ne pouvait oublier cette formule de la connaissance, dont les sensationnistes ont abusé et que Leibniz a rétablie dans son vrai sens, en y ajoutant : *nisi ipse intellectus.* Contre les sensationnistes Kant reconnaît au-dessus des sens l'existence de facultés spirituelles ; contrairement à l'innéisme des idées et d'accord avec le péripatétisme, il n'admet aucune connaissance dans l'entendement, antérieurement à l'expérience : rien n'est pensé avant d'avoir été donné dans la sensibilité.

Par quoi la connaissance serait-elle appelée à s'exercer, dit l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, (Introd., p. 45 ; trad. Barni), si elle ne l'était point par des objets qui frappent d'abord nos sens et excitent par ce moyen notre activité intellectuelle à élaborer la matière brute des impressions sensibles ? Toutes nos connaissances commencent avec l'expérience ; aucune d'elles ne la précède. Si Kant emploie

quelquefois le mot de cause occasionnelle, en parlant des rapports des données sensibles avec la spontanéité de l'entendement, comme lorsqu'il dit, par exemple, que les impressions des sens fournissent la première occasion de déployer notre faculté de connaître, ce serait, d'après nous, mal comprendre sa pensée que de prendre cette expression dans un sens exclusif et de regarder les données sensibles comme la pure occasion de l'exercice de l'entendement. Entre l'entendement et la sensibilité, il y a des relations plus étroites ; la connaissance proprement dite ou la connaissance par les concepts est chez Kant une synthèse très intime des éléments empiriques et des éléments intellectuels, de l'*a posteriori* et de l'*a priori*, c'est-à-dire, d'un côté, de ce qui est contingent, mobile, changeant, particulier, individuel, et, d'un autre côté, de ce qui est nécessaire et universel. La synthèse de Kant rapproche les éléments *a priori* de l'entendement et les éléments *a posteriori* de la sensibilité. Le concept complet et adéquat résulte de cette synthèse, dont l'unité se trouve marquée par les noms de *matière* et de *forme* donnés à ses éléments. Empruntées aux scolastiques, qui les employaient et dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de la nature, ces expressions indiquent, en effet, le caractère intime et profond de cette unité synthétique. Les jugements sont, d'après Aristote et les scolastiques, composés de matière et de forme, comme nous le montrerons plus tard. Kant semble avoir emprunté ces termes plutôt à la logique qu'à la philosophie de la nature. Dans le langage de l'École, les corps, par exemple, sont composés, au point de vue réel, de matière et de forme ; la matière représente la partie déterminable et potentielle, tandis que la forme constitue la partie déterminante et actuelle. Ces deux

principes, en s'unissant, donnent au corps l'être, c'est-à-dire l'unité substantielle, rien n'étant plus un que l'être même d'une chose. Pas plus que les ontologistes, Kant n'admet dans la nature ce que les scolastiques appelaient forme substantielle, c'est-à-dire le principe en vertu duquel une essence est constituée dans telle espèce : il n'y a que des existences. L'élément substantiel et spécifique, l'absolu, le noumène, nous est inconnu et est pour nous comme s'il n'était pas. En tout cas, l'entendement ne peut abstraire de la matière l'universel et le nécessaire pour en faire l'objet d'une intuition intellectuelle. Contrairement à l'École qui admettait la possibilité de cette abstraction et faisant débuter la connaissance par l'analyse, Kant place la synthèse au seuil de l'entendement. Et cela se comprend très bien. Car pour l'École la matière et la forme constituaient les principes suprêmes des corps; la synthèse était, par conséquent, donnée dans la nature. Pour Kant, au contraire, il ne peut y avoir de synthèse de matière et de forme dans la nature, où tout est soumis au changement et au variable, sans mélange d'éléments stables et essentiels. L'École était logique en attribuant à l'activité intellectuelle un pouvoir d'analyse, avant toute opération mentale; Kant est également logique, en regardant la synthèse comme le premier acte de l'entendement. Nous ne discutons pas si c'est dans la nature ou dans l'intelligence qu'il convient de placer la synthèse; nous constatons simplement la raison profonde de la synthèse kantienne et son caractère très intime. Pour les scolastiques, point de corps sans matière et sans forme, et pour Kant, point de concept sans matière et sans forme. Dans les deux cas, qu'il s'agisse des corps ou des concepts, la matière n'a aucun sens sans la forme et réciproquement :

telle est la solidarité des parties qui composent cette synthèse, que détruire l'une c'est détruire l'autre. On peut donc conclure que la synthèse de Kant n'est pas un simple rapprochement de l'expérience et de l'entendement, ni, à plus forte raison, une certaine rencontre occasionnelle; c'est une pénétration analogue à celle des éléments d'où résulté l'unité de l'être.

Il nous faut entrer plus avant dans l'unité synthétique du concept et en saisir nettement la double origine matérielle et formelle. Pour cela il devient nécessaire de suivre la méthode d'*analyse métaphysique* employée par Kant et de décomposer le concept en ses deux éléments coessentiels. Puisqu'il est dans la nature de ces éléments d'être incomplets, si on les prend séparément, et de ne pouvoir exister l'un sans l'autre, nous aurons soin, après l'analyse, de refaire la synthèse.

ÉLÉMENTS ESSENTIELS DU CONCEPT

1. *Matière du concept.*

Le concept, c'est-à-dire la connaissance des choses sous forme universelle et nécessaire, celle qui permet de penser les caractères abstraits et généraux, se compose de matière et de forme. En quoi consiste la matière du concept? Fournie à l'entendement par la sensibiliié, la matière du concept porte le nom d'*intuition sensible*. Grâce à cette représentation inférieure, nous percevons les choses comme étant hors de nous et dans l'espace, ou bien comme nous affectant intérieurement et suivant des rapports de temps. Que notre sensibilité soit un écho des phénomènes externes ou des phénomènes internes, elle ne peut rien représenter si ce n'est sous la forme de l'es-

pace et du temps. Si je perçois une fleur, un arbre, un animal, la sensibilité me les donne dans l'espace ; si ces mêmes représentations sont des faits de conscience, je les perçois dans le temps. L'*espace* et le *temps* constituent deux formes de la sensibilité, deux manières d'être et deux lois essentielles des représentations sensibles. Indépendantes de tel ou tel phénomène qui les affecte, elles sont inhérentes à toute intuition et se retrouvent nécessairement dans chacune. Nécessaires et universelles, elles ne sauraient dériver de l'expérience, d'autant plus que l'expérience les suppose et n'est possible que par elles. Ajoutez à cela qu'elles donnent naissance à la géométrie et à la mécanique, deux sciences qui se composent de propositions nécessaires. Il faut donc qu'elles soient *a priori* dans la sensibilité, comme les deux formes essentielles de toute intuition sensible. Par opposition à ces deux formes *a priori* de l'intuition sensible, Kant appelle matière de cette même intuition ce qui est représenté soit dans l'espace, soit dans le temps. Faculté essentiellement passive et réceptive, la sensibilité porte avec elle dans sa nature comme deux moules, espace et temps, où viennent se ranger et s'ordonner toutes les impressions des sens, c'est-à-dire les sensations. Dans le langage de Kant, la sensation est la matière générale de la connaissance sensible, et l'espace et le temps en sont les formes *a priori*. Il fait bien remarquer que l'espace et le temps ne représentent pas à proprement parler deux concepts, mais deux formes *a priori* de la sensibilité.

Ainsi donc l'intuition sensible, qui est la matière du concept, est elle-même une synthèse composée de deux éléments, l'un *a priori*, l'autre *a posteriori*. Par son élément *a priori*, l'intuition est appelée in-

tuition pure, et par son élément *a posteriori*, intuition empirique. Kant envisage très peu et très superficiellement l'intuition empirique ainsi que la sensation, au moyen de laquelle l'intuition se rapporte aux objets; à l'encontre de la psychologie physiologique qui s'élève à peine au-dessus de ce niveau expérimental, Kant s'en détourne pour ne considérer que le côté transcendantal; sa psychologie de la sensibilité consiste en une analyse métaphysique des formes *a priori*, espace et temps; aussi porte-t-elle le nom d'Esthétique transcendantale. (*Critique de la raison pure*, Ire partie, pp. 73-111; trad. Barni.)

2. *Forme du concept.*

Nous avons déterminé, d'une façon évidemment très sommaire, la matière du concept, ou intuition sensible. Multiples et diverses, éparses et sans lien, les données de la sensibilité ressemblent à la matière première des scolastiques, qui représente dans les corps l'élément variable, inconsistant, et demande à la forme substantielle un principe d'ordre et d'unité. Pour constituer de vraies connaissances, ces données doivent être par suite unies, synthétisées et rendues intelligibles ou aptes à être pensées par l'entendement. Au-dessus de la sensibilité, qui est une pure réceptivité incapable de lier, Kant proclame donc la nécessité d'une spontanéité de connaissance, ayant pour but d'introduire l'unité dans les intuitions. Penser c'est unir. La sensibilité a fourni la matière de la pensée; l'entendement en fournira les formes, c'est-à-dire les *concepts purs*, vides de tout contenu. Kant leur a aussi donné le nom de *catégories* de l'entendement pur. (*Critique de la raison pure*, 2e partie. Logique transc., pp., 111 et 123.)

Comment déterminer le nombre de ces catégories?

Car l'inexorable logicien a entrepris de dresser la table de tous les éléments *a priori* de la connaissance. De même qu'Aristote avait eu la noble ambition de faire un tableau des divisions irréductibles de l'être réel, au point de vue ontologique des choses, de même Kant essaye, au point de vue psychologique, de fixer les lois irréductibles de l'entendement.

L'entendement ayant seul le pouvoir de synthétiser les intuitions sensibles et d'en faire des concepts d'objets, on devra reconnaître, à l'examen des différentes espèces de synthèses, les lois ou méthodes suivant lesquelles il les opère, c'est-à-dire les catégories ou formes de la pensée pure. De plus, comme les synthèses de l'entendement résultent de certaines attributions d'éléments *a priori* aux intuitions empiriques, il s'ensuit qu'elles consistent en des *jugements* et que l'entendement peut être appelé la *faculté de juger*. (*Loc. cit. Analyt. transc.*, l. I, ch. I, sect. 1, p. 127.) On comprend dès lors comment Kant a été logiquement conduit à chercher dans l'analyse des jugements la liste des catégories ou concepts purs qui en constituent les règles *a priori*. Nous ne pouvons pas observer, à sa suite, la fonction de la pensée dans le jugement. Il nous suffira, pour bien montrer le fil conducteur qui l'a mis sur la voie des concepts purs, de donner les deux tableaux des jugements et des catégories. Il y a nécessairement autant de catégories, s'appliquant *a priori* aux intuitions empiriques, qu'il y a de fonctions logiques dans l'acte synthétique du jugement. Ces deux tableaux correspondent : d'un côté, nous avons mis le jugement, et de l'autre, son principe ou sa règle.

TABLE DES JUGEMENTS	TABLE DES CATÉGORIES
1	1
Quantité.	*Quantité.*
Singuliers,	Unité,
Particuliers,	Pluralité,
Généraux.	Totalité.
2	2
Qualité.	*Qualité.*
Affirmatifs,	Réalité,
Négatifs,	Négation,
Indéfinis (Unendliche).	Limitation.
3	3
Relation.	*Relation.*
Catégoriques,	Substance et accident,
Hypothétiques,	Cause et effet,
Disjonctifs.	Communauté ou réciprocité.
4	4
Modalité.	*Modalité.*
Problématiques,	Possibilité, — Impossibilité,
Assertoriques,	Existence, — Non-existence,
Apodictiques.	Nécessité, — Contingence.

On aperçoit, au premier regard, le caractère systématique de ces divisions.

Chaque classe de jugements comprend un nombre égal de catégories, c'est-à-dire trois; la troisième renferme toujours la synthèse des deux autres. Ainsi la pluralité considérée comme unité n'est autre chose que la totalité; la limitation est la réalité jointe à la négation; la réciprocité, le rapport commun d'inhérence et de dépendance entre deux objets; la nécessité, l'existence donnée par la possibilité.

Nous sommes donc en possession des règles de la synthèse; elles sont au nombre de douze. Kant fait remarquer que ce nombre n'est pas une rapsodie faite au hasard et susceptible de perfection : ces douze

unités épuisent l'entendement et mesurent exactement sa puissance de synthèse. Il lui est impossible de porter un jugement qui ne soit conforme à l'une ou à l'autre de ces catégories.

Après avoir assigné le nombre des catégories, nous voudrions en donner une définition. Mais Kant nous l'a refusée, de peur de détourner l'attention du but principal de sa recherche, en soulevant des doutes et des objections. (*Loc. cit. Analyt. transc.*, sect. III, p. 140.) Nous pouvons seulement dire que les concepts purs n'ont pas de contenu, et que par suite leur contenu devra être une synthèse; qu'ils reposent sur la spontanéité de la pensée; que c'est par eux que l'entendement pense et juge; qu'il ne s'agit pas ici de tous les concepts qui forment le tissu très compliqué de la connaissance humaine, mais seulement des concepts primitifs de l'entendement qui sont la souche de tous les autres. Pour approfondir la nature de ces concepts purs, il faut rechercher quelle est leur commune origine *a priori*, et de quel principe général ils tirent ces divers pouvoirs de synthèse qu'ils imposent aux jugements. N'y aurait-il pas *a priori*, au sein de l'entendement qui porte leurs premiers germes, une racine commune, un tronc commun où ils puiseraient la vie? Et, pour parler un langage plus logique, le langage aimé de Kant, l'unité des catégories ne serait-elle pas l'œuvre d'une fonction plus haute qui, prise d'une manière générale, pourrait s'appeler un concept pur de l'entendement?

Esprit avide d'unité, Kant assigne à toutes les synthèses pures particulières ou catégories de l'entendement une même origine. Il admet originairement *a priori* une synthèse générale de toutes les synthèses particulières, une liaison commune à toutes les liaisons, un acte originairement un de l'entende-

ment et principe de toute unité. Cette unité suprême doit être cherchée plus haut que la catégorie d'unité, plus haut que toute catégorie, puisqu'elle est le principe même de l'unité des catégories au sein de l'entendement ; ce n'est pas une unité quantitative, mais une unité qualitative. Or, ce principe d'unité de toute synthèse par les catégories se trouve dans la *conscience*. Tandis que les catégories sont des principes d'unité synthétique *a priori* des éléments divers apportés à l'entendement par la sensibilité, la conscience représente le principe d'unité synthétique de tout divers en général ; rien n'est synthétisé par l'entendement qui n'ait dans la conscience la raison dernière et fondamentale de sa liaison. Cette conscience, qui est ainsi le centre de la synthèse intellectuelle, n'est pas la conscience entendue au sens ordinaire du mot. Pour essayer de comprendre la pensée de Kant à ce sujet, il est nécessaire, avant de définir la conscience, de rechercher son rôle et sa fonction dans la connaissance. Étant le principe de toute synthèse, elle est aussi le principe qui unit la matière et la forme, c'est-à-dire l'intuition sensible et la catégorie, pour former le concept complet. En sorte qu'en étudiant son fonctionnement, nous commencerons à rapprocher deux termes que nous avions séparés par l'analyse, les intuitions sensibles et les catégories; leur synthèse en un concept complet est radicalement l'œuvre de la conscience. Quelle est donc la marche progressive, quelles sont les synthèses de plus en plus intimes que la conscience impose à l'élément empirique pour le rendre moins indigne de s'unir avec les catégories ou concepts purs ?

Pour qu'il y ait connaissance vraie d'un objet, les données de la sensibilité doivent être pensées par l'entendement, c'est-à-dire ramenées à l'unité, puis-

que penser, d'après Kant, c'est unir, et que la sensibilité est incapable de toute synthèse proprement dite. L'espace et le temps ne sont pas des concepts purs semblables aux catégories ; ils se présentent à l'esprit comme des agrégats d'une infinité de parties et rendent ainsi, par leur multiplicité *a priori*, l'intuition empirique possible. Ils sont par eux-mêmes incapables de lier ce qu'il y a de divers, soit en eux-mêmes, en tant qu'intuitions pures, soit dans la sensation, dont ils constituent la forme. Et cependant les phénomènes perçus par la sensibilité se présentent comme un tout malgré la complexité et la multiplicité des parties. La perception suppose dans la sensibilité une influence synthétique qui lui vient d'ailleurs. Dans le langage de Kant, la perception est une intuition sensible accompagnée de conscience, soumise à la conscience et unifiée par elle en ce qu'elle a de multiple et de divers. Cette première synthèse a reçu le nom de synthèse de *l'appréhension*. En même temps que la conscience réunit en un faisceau les diverses parties de l'intuition pour en faire une représentation sensible, elle saisit cette représentation comme une modification du moi. Le phénomène sensible, objet de l'intuition, devient par ce moyen, ou plutôt est mis dans la possibilité de devenir un objet de connaissance. Sans le rapport au moi, le phénomène sensible ne serait jamais pensé, soit que la représentation fût impossible, soit qu'elle ne fût rien pour moi. On peut voir déjà que la conscience, en tant qu'elle fait l'unité dans ce que l'intuition a de divers, et qu'elle rapporte cette synthèse au moi, n'appartient pas à la sensibilité et peut être définie un *principe d'unité non sensible appartenant à l'entendement*.

Un premier pas vient d'être fait par l'élément em-

pirique dans sa progression vers les catégories; la conscience l'a revêtu d'un commencement d'unité, et par conséquent d'une certaine similitude ou parenté avec les formes *a priori*.

Mais la conscience ne renferme pas que la diversité du phénomène sensible; il y a en elle des phénomènes multiples et divers entre eux, qui sont l'objet de perceptions diverses, disparates et naturellement isolées, à cause de l'analyse originelle des sens. Il faut donc recourir à une synthèse plus haute pour unir les intuitions diverses. C'est à ce prix que sera formée l'image d'un objet, c'est-à-dire l'unité synthétique d'un *complexus* de représentations sensibles. Sous l'influence de la conscience, les représentations isolées se rapprochent, se reproduisent les unes les autres, s'associent entre elles. La diversité ne l'intéresse pas; ce sont les ressemblances, les traits communs qu'elle regarde en ce moment. Par le nombre et la diversité des représentations nous serions livrés sans merci à l'incohérence, et il nous serait impossible d'arriver à rien connaître; mais les rapports qu'elles ont entre elles et qui les unissent, nous permettent de les associer et de les synthétiser. Ayant occupé successivement le sens intérieur, s'étant suivies souvent les unes les autres dans le temps qui en est la forme *a priori*, elles tendent à se reproduire suivant les lois de leur succession; au point que, même en l'absence des objets, l'une évoquant l'autre, nous pouvons voir se dérouler en nous toute une série de représentations étroitement liées. C'est le phénomène de l'association, produit d'une façon tout empirique par une faculté sensible qui est appelée imagination reproductive. Kant appelle cette association une synthèse de *reproduction*. Si nous ne sommes pas abandonnés au hasard et aux caprices

des successions empiriques des représentations, si des règles constantes et uniformes président aux associations de l'imagination reproductive, c'est grâce à un élément *a priori*, à un principe objectif, déterminant et nécessaire : l'*affinité* des phénomènes. Cette affinité n'est pas autre chose que ce caractère de parenté que la conscience donne aux phénomènes en les rapportant au moi. Il est absolument nécessaire que tous les phénomènes liés par la synthèse d'*appréhension*, associés par la synthèse de *reproduction*, acquièrent des rapports étroits avec la conscience, où ils doivent converger et s'accorder pour devenir des objets de connaissance. C'est en les unissant et en les rapportant au moi que la conscience les unit et les synthétise en objets de connaissance. De plus, la conscience est le principe *a priori* des catégories, le concept pur général dont elles ne sont que des concepts purs particuliers, la synthèse générale dont elles ne sont que des cas, des fonctions synthétiques particulières.

La conscience, dont nous venons de montrer la fonction synthétique dans le domaine de la sensibilité, doit se décomposer, sous ce même rapport, en plusieurs fonctions. Elle comprend deux principes de synthèse qui ont pour but de s'appliquer directement à la sensibilité afin de préparer la synthèse définitive et dernière de la matière sensible avec les catégories. En tant que la conscience fait dans l'intuition la synthèse du multiple et du divers et rapproche les représentations sensibles, Kant l'appelle *imagination transcendantale a priori*. C'est cette faculté transcendantale qui fait la synthèse d'*appréhension* et la synthèse de *reproduction* : après avoir formé les représentations dans le sens intérieur, elle les y reproduit suivant une synthèse

nécessaire. Elle tient sous sa dépendance le sens intérieur et l'imagination reproductive, deux facultés empiriques qui appartiennent à la sensibilité. Or la synthèse transcendantale de l'imagination n'appréhende ni n'associe sans se conformer au moi, sans rapporter au moi, à la conscience proprement dite. La simple appréhension est, ou du moins peut être rapportée ; il en est de même des associations. Sans ce rapport au moi, la synthèse de l'imagination serait une synthèse aveugle qui ne nous apprendrait rien. Il faut donc qu'il y ait une autre fonction de la conscience reliant et synthétisant toutes les consciences empiriques qui enveloppent les phénomènes et s'éparpillent avec eux ; il faut qu'il y ait un moi général unique réunissant en lui tous ces moi empiriques. La liaison des représentations diverses en une seule conscience a sa condition nécessaire dans le rapport de celle-ci au moi. La conscience est donc le principe général de toute liaison, ou, comme l'appelle Kant, la conscience *originaire* de soi-même, une *aperceptiom pure, originaire ;* l'unité qu'elle constitue et qui est le principe *a priori* de l'imagination transcendantale et des catégories est désignée sous le nom d'*unité transcendantale de la conscience*. Comme le moi serait aussi divers et multiple que les représentations conscientes, s'il n'y avait pas moyen de lier celles-ci en une conscience générale, il en résulte que l'unité synthétique de la conscience générale est nécessaire et par conséquent donnée *a priori*. Grâce à cette *unité originairement synthétique a priori*, nous percevons le moi identique sous les diverses représentations ; et ainsi, avant toute pensée déterminée, nous avons *a priori* l'identité de l'aperception pure ou identité de la représentation originaire : *je pense*. Cette unité, précédant toute

pensée déterminée, est donc le point le plus élevé auquel on puisse rattacher tout l'usage de l'entendement, la logique même tout entière ; bien plus, elle est l'entendement lui-même, où les concepts purs sont comme *préformés* dans un concept pur général, dans une forme *a priori* générale. (*Loc. cit.*, ch. II, sect. II, p. 158-173.)

3. *Synthèse de la matière et de la forme.*

Maintenant que nous connaissons les deux extrêmes qu'il s'agit de rapprocher, la sensibilité et l'entendement, la matière sensible et les formes *a priori*, il reste à étudier ce rapprochement pour assister à la naissance du concept complet. Principe universel d'unité synthétique, la conscience, ou unité originairement synthétique de l'aperception, unira les catégories à l'expérience comme des formes à la matière. On sait que l'expérience se compose des phénomènes d'appréhension, d'association, de reproduction et de récognition dans la conscience. Les catégories, qui sont les principes synthétiques du divers donné dans les intuitions sensibles, s'appliqueront à ces mêmes intuitions, conformément à l'unité originairement synthétique de l'aperception. D'un autre côté, l'imagination transcendantale ne pourra fournir la matière sensible que d'après cette même unité. N'avons-nous pas vu que cette unité est le centre de la synthèse intellectuelle ? Comment donc l'unité originairement synthétique de l'aperception unira-t-elle l'intuition sensible comme matière avec les formes *a priori* de l'entendement pur ?

D'abord le lieu de la synthèse, s'il est permis de parler ainsi, sera le *Sens intérieur*. Kant ne confond pas le sens intérieur avec la conscience transcendantale. Le sens intérieur, c'est la conscience

empirique ; ou bien, si on le considère dans sa forme pure, indépendamment de toute conscience, c'est encore le temps. Or la conscience transcendantale se distingue et du temps et de la conscience empirique ; c'est dans le temps qu'elle applique ses catégories aux intuitions au moyen de l'imagination transcendantale. Nous savons que l'imagination transcendantale détermine *a priori* l'imagination empirique qui appartient à la sensibilité interne. La synthèse *figurée*, Figürlich, est une œuvre spontanée de l'imagination transcendantale déterminant *a priori* le sens intérieur, liant le divers qui est en lui et rendant ainsi possible une intuition déterminée. De telle sorte que l'imagination transcendantale se trouve en rapport, d'un côté, avec l'intuition sensible, l'imagination empirique dont elle est comme la forme *a priori* ; et, de l'autre côté, avec l'unité originairement synthétique de l'aperception, la synthèse *figurée* ne pouvant se faire que suivant cette condition générale d'unité synthétique. La détermination transcendantale du temps, produite par l'imagination transcendantale, est donc homogène d'abord avec l'aperception pure et avec les catégories, et ensuite avec le phénomène sensible, avec l'intuition empirique dont le temps est la forme *a priori*. C'est cette détermination *a priori* du sens intérieur qui est désignée sous le nom de *schème transcendantal :* sorte de représentation intermédiaire, intellectuelle et sensible tout ensemble, rendant possible l'application de la catégorie de l'entendement à la matière sensible, permettant à l'entendement de *subsumer* les phénomènes sous les règles des catégories. Il ne faudrait pas confondre le schème avec l'image. Celle-ci est une détermination particulière de la sensibilité ; tandis que le schème est au contraire une

détermination générale *a priori*, et, en quelque sorte, le monogramme de l'imagination transcendantale. C'est grâce au schème que l'image est possible et peut être liée à un concept. Le schème est la synthèse pure opérée conformément à l'aperception pure, d'après telle ou telle catégorie. Produit transcendantal de l'imagination, il détermine le sens intérieur en général dans sa forme pure, par rapport aux représentations qui vont s'unir aux catégories en un concept complet. Les schèmes ressemblent à des types primitifs, où les catégories prennent une figure sensible, où elles se réalisent en quelque sorte. Le nombre, par exemple, est un schème résultant de la vision pure du temps et de la catégorie de la quantité. Deux, trois, quatre sont des images ou déterminations plus grandes du sens intérieur ; le schème du nombre les rend possibles. Bien plus, les schèmes généralisent les images qui ne représentent plus, comme celles des intuitions, tel ou tel individu, mais les caractères généraux. Comme les schèmes sont faits conformément aux catégories, il y en a autant que de catégories, et chaque catégorie s'unit avec l'intuition sensible par l'intermédiaire de son schème. De l'union de la catégorie avec l'intuition sensible résulte le concept complet, au moyen duquel nous pensons les caractères généraux des choses. (*Loc. cit.*, p. 176-179. *Analytique des Principes*, ch. I, p. 198-208.)

CRITIQUE

Que faut-il penser de cette théorie de Kant sur l'origine du concept ? Exprime-t-elle vraiment le mode suivant lequel nous formons en nous les représentations nécessaires et universelles ?

Dans la partie critique nous suivrons la même mé-

thode que dans la partie consacrée à l'exposition. Aussi bien, elle nous est toute tracée par la nature même du système. Puisque le concept kantien est la synthèse de deux éléments, l'un matériel, l'autre formel, il convient d'examiner d'abord isolément chacun de ces deux éléments pour en saisir, soit la vérité, soit la fausseté ; ensuite on sera tout naturellement amené à les considérer dans leur synthèse. De là trois sources de considérations :

1. *Matière du concept ;*
2. *Forme du concept ;*
3. *Synthèse de la matière et de la forme.*

1. Matière du concept.

La matière du concept est une donnée de la sensibilité ; Kant l'appelle intuition sensible. Nous sommes donc forcé de toucher au problème délicat de la connaissance dans la sensibilité. Nous ne le ferons que dans la mesure nécessaire pour apprécier la base sensible des concepts kantiens.

Nous savons que d'après Kant l'intuition empirique consiste en une synthèse d'éléments matériels et d'éléments formels. Pour expliquer la perception externe et la perception interne , il ne suffit pas de faire appel à l'apriorisme de deux facultés, sensibilité externe et sensibilité interne ; on doit supposer des formes *a priori* dans ces facultés. L'espace et le temps accompagnent chacune de nos représentations sensibles universellement et nécessairement ; et comme tout ce qui est universel et nécessaire ne peut venir de l'expérience, l'espace et le temps sont les lois *a priori* de la sensibilité.

Tout cela est-il bien démontré ? — Sans doute la thèse empiriste, qui rejette tout apriorisme, ne saurait être soutenue. La négation brutale de tout aprio-

risme est aussi inconciliable avec les faits observés qu'un apriorisme exclusif et absolu, comme celui de Fichte, expliquant tout par le moi donné *a priori*. Kant a fait avec raison une certaine part à l'expérience et à l'apriorisme. Mais nous trouvons excessive la part des formes aprioriques. Avec les seules facultés, et sans le secours de ces formes *a priori*, on peut expliquer tous les phénomènes des deux sensibilités, à la condition toutefois de bien entendre la sensibilité elle-même. Il est évident que si l'on admet avec Kant que la sensibilité constitue une pure réceptivité, une pure passivité, on n'expliquera pas l'intuition sensible des phénomènes dans l'espace et dans le temps. Mais la sensibilité est-elle, comme on le répète souvent après Kant, une simple passivité ?

Sans doute, les sensations, qui fournissent la matière de l'intuition sensible dont l'espace est la forme pure, consistent en des modifications et des passions reçues dans nos facultés organiques, subies par elles au contact des objets. Nous reconnaissons même que les sensations sont principalement passives ; et nous avons, pour expliquer ce caractère de passivité, qui s'attache aux sensations, des raisons meilleures que celles de Kant. Car nous ne faisons pas consister les sensations en des modifications de l'esprit ; elles n'ont pas lieu dans l'âme seule, mais dans les organes animés. Et c'est parce que les sensations sont des modifications nerveuses vitales, que nous admettons sans difficulté leur caractère de passivité. Bien mieux que l'esprit, le système nerveux peut recevoir des impressions qui le modifient ; on comprend plus facilement la passivité et la réceptivité d'une sensation dans une faculté organique, que dans ce qu'on appelle l'âme ou l'esprit. Mais si les facultés organiques expliquent

la passivité des sensations, elles ne permettent pas de les regarder comme des modifications purement passives.

Ces facultés organiques, en effet, ne sont pas inertes comme la matière minérale, elles constituent quelque chose de vivant : un même principe les fait vivre et sentir. Or la vie sensitive et l'organe ne doivent pas être juxtaposés; l'organe matériel ne pourrait pas exister seul et avoir en même temps des fonctions; privée des organes, la vie sensitive deviendrait un mystère incompréhensible. Le rapprochement sous forme de juxtaposition les laisserait séparés ; il faut un rapprochement plus intime, une pénétration plus profonde ; de telle sorte qu'il y ait distinction, mais point de séparation. Grâce à cette synthèse très intime de la vie sensitive et de l'organe, nous avons un organe vivant et capable de sentir. Passif et réceptif, comme la matière, par son côté étendu et multiple, l'organe vivant ou faculté organique *réagit* en vertu de sa force vitale ; la sensation ne consiste pas en une simple modification passive de l'âme, mais en une modification passive d'une faculté organique vitale ; elle n'est donc pas une forme inerte, bien qu'elle soit principalement passive.

La notion de la sensibilité ainsi comprise, est-il nécessaire, pour expliquer nos intuitions sensibles dans l'espace et dans le temps, de supposer l'existence en elle, *a priori*, des formes pures de l'espace et du temps ?

Nullement. Lorsque Kant remarque qu'il est impossible de nous représenter dans la sensibilité quoi que ce soit, à moins de nous le représenter dans l'espace et dans le temps, il ne veut pas dire que nous percevons par nos intuitions sensibles l'espace, sous la forme de l'espace, et le temps, sous

la forme du temps. Car, dans ce cas, le temps et l'espace seraient des concepts universels de rapports des choses en général ; ce que Kant n'admet pas. (*Critique de la raison pure. Esthétique transc.*, Ire section, p. 78; IIe section, p. 86.) Loin de nous représenter les raisons d'espace et du temps, les intuitions sensibles sont simplement des représentations de phénomènes circonscrits par l'espace et par le temps. La psychologie animale ne peut nous laisser aucun doute à ce sujet. L'animal se représente toutes choses, aussi bien que l'homme, dans l'espace et dans le temps. Assurément il ne connaît pas, comme l'homme, les raisons d'espace et de temps ; mais ce qu'il voit, ce qu'il entend, ce qu'il sent, recherche ou fuit, est toujours situé dans tel lieu et à tel moment de la durée ; s'il ne connaît pas l'espace et le temps sous forme universelle et nécessaire, il les connaît sous forme sensible et concrète. Pourquoi mettre dans la sensibilité animale les formes *a priori* d'espace et de temps ? Il suffit que les objets qui se présentent à nous, qui frappent nos sens, soient étendus et successifs. Nous les saisirons localisés dans telle partie de l'espace, réduits à tel point de la durée, sans distinguer le corps ni de son étendue ni de son mouvement. La sensibilité percevra concrètement, dans une synthèse naturelle, la figure et l'objet figuré, l'étendue et l'objet étendu, le mouvement et l'objet mû. L'entendement pourra seul, au moyen d'une certaine analyse, connaître sous forme abstraite l'étendue et l'espace, le mouvement et le temps.

Cet apriorisme de l'espace et du temps, comme formes pures de la sensibilité, est donc une hypothèse gratuite. Autant vaudrait dire que l'espace et le temps sont des catégories de l'entendement et qu'on

doit faire appel, pour expliquer l'intuition sensible, non seulement à ces deux formes, mais encore à toutes les formes ou concepts purs de l'entendement. Il ne pourrait y avoir aucune intuition sensible sans l'application des catégories de l'entendement. C'est d'ailleurs ce qu'admet le fondateur du *Néo-Kantisme*, M. Renouvier. Kant a voulu conserver la distinction classique et usuelle de la sensibilité et de l'entendement, en situant dans la sensibilité les deux formes *a priori* de l'espace et du temps, réservant les catégories à l'entendement.

N'y a-t-il que l'espace et le temps qui soient constamment représentés dans nos intuitions sensibles? N'y a-t-il pas d'autres caractères sans lesquels l'intuition sensible n'aurait pas lieu et qu'on devrait par conséquent ranger parmi ses formes *a priori?* Les catégories de l'entendement n'entrent-elles pas dans l'intuition sensible, au même titre que les rapports de l'espace et du temps? Si on suppose dans la sensibilité l'existence *a priori* des formes pures de l'espace et du temps, comme des conditions nécessaires de la possibilité de l'intuition, il faut logiquement appliquer tout l'entendement à la sensibilité. M. Renouvier, en disciple logique de Kant, constate l'application des catégories dans les intuitions sensibles, dont elles sont les lois et constituent la possibilité. Modifiant la table des catégories kantiennes, le célèbre criticiste estime que la catégorie de *relation* est nécessaire pour qu'il y ait intuition sensible. La relation comprend trois formes : *distinct, identique, déterminé.* Or, qu'une chose ne soit pas relativement déterminée par rapport à d'autres choses, qu'il n'y ait point quelque rapport représenté dans l'intuition sensible, comment y aurait-il représentation et sensibilité? Le phénomène senti est nécessairement

distingué, ne fût-ce que du sentant. D'un autre côté, si le phénomène qui est rapporté exprime une unité, une pluralité ou une totalité, c'est grâce à la catégorie du nombre (*Essais de critique générale*, t. I, p. 99 et 105). Cette fonction de relation existe chez l'animal, en tant qu'il discerne et assemble selon ses besoins les choses éparses sous ses yeux. Enfin le phénomène rapporté à d'autres ou au sujet sentant et de plus nombré est limité dans l'étendue et dans la durée; de là les catégories de *position* et de *succession*. Arrêtons cette analyse qu'il nous est inutile de poursuivre. La sensibilité compare, nombre, situe dans l'espace et dans le temps; elle a besoin, à cet effet, de recevoir l'empreinte de l'entendement au moyen des catégories de *relation*, de *nombre*, de *succession* et de *position*. M. Renouvier fait remarquer que toutes les représentations sensibles enveloppent les catégories qui sont en elles à l'état concret; la conscience et la réflexion les dégageront ensuite de leurs scories empiriques. Nous trouvons très logiques les remarques de M. Renouvier sur la distinction kantienne de la sensibilité et de l'entendement. De même que nos représentations sensibles offrent les caractères de l'espace et du temps, elles offrent également d'autres caractères qui ne leur sont pas moins essentiels, par exemple, la *relation*, le *nombre*, la *position*, la *succession*, etc. Mais nous dénions à ces catégories, aussi bien qu'aux rapports de l'espace et du temps, toute existence *a priori* dans la sensibilité. Rien ne justifie cet apriorisme. Avec une faculté organique, vitale et sensible, on explique sans difficulté les caractères concrets que présente toute intuition sensible. Nous nous contentons de l'apriorisme des facultés sensibles, sans préjuger la question des *facultés*, dont nous ne voulons rien sa-

voir pour le moment; on peut les appeler, si l'on veut, des fonctions organiques et vitales. Les représentations sensibles et concrètes d'*espace*, de *temps*, de *position*, de *succession*, de *nombre*, de *relation*, etc..., exigent seulement que la sensibilité soit modifiée par un objet étendu, en mouvement, un ou multiple, distinct ou identique, etc. La sensibilité *réagit* en vertu de son activité, de ce qu'elle possède de spontanéité, et produit la représentation sensible; l'imagination, faculté de la sensibilité interne, reproduit celle-ci, sous forme d'image, en l'absence des objets.

Rouages inutiles dans la formation des intuitions empiriques, compliquant et embarrassant le mécanisme de la connaissance sensible, ces formes innées de l'espace et du temps, telles que Kant les explique, sont-elles bien compréhensibles? A la vérité, nous les concevons très difficilement. Elles sont des manières d'être, des modes, des informations, des déterminations de la sensibilité. Mais que faut-il entendre par ces déterminations à se représenter les choses dans l'espace et dans le temps?

Il semble d'abord qu'elles constituent une certaine représentation pure de l'espace et du temps. Parlant de la possibilité de se représenter les choses comme situées en des lieux différents, Kant s'exprime ainsi : « Il faut que la représentation de l'espace existe déjà en moi. Cette représentation ne peut donc être tirée par l'expérience des phénomènes extérieurs, mais cette expérience extérieure n'est elle-même possible qu'au moyen de cette représentation. L'espace n'est autre chose qu'une représentation *a priori.* » (*Loc. cit.*, 1re section, p. 78.) Le mot *Forstellung*, dont se sert Kant, exprime bien une représentation en général, image, notion, idée. Pour le

temps, il s'exprime de la même façon (2e section, p. 86).

En quoi peut bien consister cette représentation pure et nécessaire de l'espace et du temps dans la sensibilité, indépendamment des objets et antérieurement à l'expérience? Ce n'est évidemment pas la représentation de l'espace réel, de l'étendue réelle, du mouvement, du temps. La diversité spatiale et temporelle, qu'elle contient *a priori*, ne peut être qu'idéale ou imaginaire. Or, si c'est une représentation de l'espace idéal, il faut qu'elle consiste en un concept; ce que Kant n'admet pas. Si c'est une représentation de l'espace imaginaire, c'est-à-dire de l'espace idéal auquel le jeu de l'imagination donne une forme sensible, dès lors la représentation de l'espace n'appartient pas à la sensibilité externe; ce qui est contre la théorie. Il nous semble que cette représentation pure de l'espace n'a de sens que si on la regarde comme une condition subjective et nécessaire de la perception sensible des objets dans l'espace. Aussi bien, Kant emploie très souvent ce langage, en parlant des formes pures de l'espace et du temps. Mais la difficulté n'est que reculée; nous nous demandons ce que signifient ces conditions subjectives des intuitions sensibles. C'est vite fait de les appeler des lois (*loc. cit. Esthétique transc.*, p. 78 et 89); le mot est vague et bien reçu. Si Kant entend par ces lois de simples nécessités subjectives, il est évident qu'il y a une nécessité pour la sensibilité externe de se représenter les choses dans l'espace, et une nécessité pour la sensibilité interne de percevoir les objets dans le temps. Bien plus, il y a une nécessité pour la sensibilité de saisir sous forme concrète tout ce que l'entendement pourra dégager et produire au grand jour, sous une forme abstraite et universelle. La sensibilité est naturellement confor-

mée pour saisir les sensibles ; entre la faculté et l'objet, il y a toujours une conformation naturelle ; ce sont deux termes réciproques et corrélatifs. Ils sont faits l'un pour l'autre, et l'un ne se comprend que par sa relation avec l'autre. Si Kant ne veut dire que cela, nous admettons, sous forme concrète, comme des dispositions natives et des lois nécessaires de la perception sensible, non seulement l'espace et le temps, mais encore toutes les catégories. La question reviendra alors à celle-ci : d'où viennent ces lois, ces nécessités, ces formes? De l'expérience, ou des facultés ? Elles ne viennent pas des facultés, où elles ne seraient que des fardeaux inutiles et encombrants, la faculté suffisant pour la perception. Il suffit, nous l'avons montré, d'une faculté organique et vitale, d'un côté, et, de l'autre, d'objets déterminés dans l'espace et dans le temps, pour que ces déterminations physiques deviennent, sous forme de connaissance, les lois de nos représentations.

L'intuition sensible n'est donc pas un composé de matière et de forme ; c'est une sensation ou acte de la sensibilité externe que la sensibilité interne reproduit sous forme d'image.

2. *Forme du concept*.

Après avoir considéré le concept sous son côté matériel et l'avoir débarrassé de l'apriorisme des formes de l'espace et du temps, examinons-le sous son côté formel. La sensibilité, comme faculté organique intrinsèquement unie à la matière, fournit à elle seule, sans le secours des formes, la base matérielle du concept, c'est-à-dire la représentation sensible. Celle-ci, pour devenir une vraie connaissance, doit être pensée par l'entendement. Or l'entende-

ment a-t-il besoin, pour élaborer les données sensibles et en faire des objets de pensée, de recourir à des formes *a priori*, auxquelles on a réservé le nom de catégories ? D'après Kant, l'entendement porte en lui-même, dans son sein, avant d'avoir été déterminé par l'expérience, douze catégories dont l'application à la matière sensible devra donner naissance aux concepts complets. Les catégories ne sont que des concepts incomplets, vierges de tout contact empirique, mais susceptibles de ce contact, des contenants vides de tout contenu, mais capables de contenir. Le concept complet résulte de la synthèse du contenant et du contenu, de l'application du concept pur incomplet à la matière sensible. Ironsnous, à la suite de Kant, chercher l'acte de naissance du concept complet, non pas seulement au sein de l'entendement, mais encore dans ces catégories ou concepts incomplets ? Nous ne voulons pas savoir si Kant a bien compté lorsqu'il a ramené à douze les formes *a priori* de l'entendement. En dressant une autre table des catégories, M. Renouvier a cru que la prétendue table infaillible de Kant pouvait être corrigée. Autant le nombre des catégories intéresse celui qui ne conçoit pas sans elles l'entendement et les regarde comme des pièces de premier ordre dans l'édifice de nos connaissances ; autant il laisse indifférent celui qui n'admet pas leur existence *a priori*.

D'abord, Kant s'est trompé sur la nature de l'entendement, comme il s'était trompé sur la nature de la sensibilité. Par opposition à celle-ci, dont il n'a remarqué que la passivité et la réceptivité, il définit l'entendement une *spontanéité* de connaissance. L'entendement serait une pure activité ; ce qui est une erreur. Sans doute, l'entendement est avant tout ac-

tivité et spontanéité, comme la sensibilité est principalement passivité. Faculté indépendante de la matière, du moins intrinsèquement, ne contenant en lui-même rien qui ne soit immatériel, l'entendement est assurément une activité spirituelle. Mais il n'est pas que cela ; sans examiner sa constitution essentielle, où nous pourrions trouver déjà des compositions d'acte et de puissance, il paraît certain, au point de vue seulement de l'origine de nos connaissances, qu'il y a de la passivité dans l'entendement. Ses formes, de quelque nature qu'elles soient, que leur origine s'explique *a priori* ou *a posteriori*, constituent des déterminations. Or peut-on comprendre des déterminations dans une faculté, si elle n'est pas par nature déterminable ? Mais le déterminable suppose, à son tour, la réceptivité et la passivité. Cela est surtout vrai lorsque ces formes n'existent pas *a priori*. Car alors elles sont reçues dans l'entendement ; de même que les données de la sensibilité consistent en des modifications ou passions des facultés organiques sous l'excitation des objets ; de même, les formes consistent en des modifications ou passions de l'entendement réceptif : spontané, en tant qu'il dégage les formes du milieu concret et empirique qui les enveloppe, il est passif en tant qu'il les reçoit en lui ; il devient de nouveau actif ou spontané, lorsqu'il réagit vitalement dans l'acte de la conception.

Or l'entendement n'a aucun besoin, pour penser les objets, de posséder des catégories aprioriques. La sensibilité, où les objets viennent se mouler, reproduit, sous sa forme psycho-organique, les rapports qui existent dans les objets, rapports évidemment concrets, singuliers, que l'animal saisit, comme l'homme. L'entendement devra élaborer les formes

sensibles, les dépouiller idéalement de leur enveloppe empirique et dégager les rapports abstraits. Nous expliquerons bientôt cette application féconde de la spontanéité de l'entendement aux intuitions sensibles, ainsi que la conception vitale et spirituelle des rapports abstraits et généraux. L'hypothèse kantienne de l'existence *a priori* de ces rapports sera ainsi convaincue d'inutilité.

Bien plus, est-elle concevable ? Oui, si par ces rapports ou formes on entendait des pensées virtuelles, des représentations à l'état direct, vagues et inconscientes, que l'expérience rendrait conscientes, réflexes et formelles. Dans ce sens, les formes pourraient absolument exister *a priori*, bien qu'elles ne fussent pas un mode de connaissance naturel à l'homme. Mais alors l'innéisme des formes ne se distinguerait plus de l'innéisme des concepts. Or nous savons qu'il y a une différence et que les formes sont des connaissances incomplètes, inadéquates, tandis que les concepts innés sont complets dans leur genre. En quoi peuvent bien consister les formes kantiennes? Nous avons cru plus d'une fois avoir saisi exactement la pensée de Kant au sujet de ces catégories ; à chaque étude plus approfondie de la *Critique de la Raison pure*, nous nous sommes senti découragé devant ces formes insaisissables qui se dérobent à mesure qu'on les serre de plus près, se transforment, changent d'aspect comme autant de Protées, échappent dès qu'on pense les tenir, et, à la fin, laissent l'esprit incertain sur leur mode *a priori* d'exister.

Tantôt elles apparaissent comme des habitudes ou vertus intellectuelles. Ne sont-elles pas, en effet, des conformations de l'entendement, réglant et dirigeant toutes ses démarches? L'esprit du métaphysicien, grâce à l'habitude de considérer toutes choses dans

leurs raisons dernières, se trouve conformé à ce genre de considérations ; là où l'artiste, cédant à des facultés esthétiques, se laisse émouvoir par la beauté, la grâce et la poésie, le philosophe, touché par la seule vérité, contemple l'ordre des choses et en cherche les causes invisibles. Ces habitudes de l'esprit constituent les formes ou règles de son activité. Les catégories, elles aussi, sont des règles, d'après lesquelles nous pensons les choses ; si tel phénomène nous est représenté comme cause, comme substance, et tel autre comme effet ou comme accident, c'est que, d'après Kant, nous leur appliquons les catégories de cause et de substance. Elles ne consistent cependant pas en des habitudes intellectuelles proprement dites. Celles-ci naissent en nous par suite de la répétition d'un acte qui concentre et groupe autour de lui l'activité de la faculté. A quoi bon, des habitudes intellectuelles nées avec l'entendement lui-même ? Ce serait vraiment une multiplication très inutile d'entités. Toute faculté doit se suffire originairement pour atteindre son objet proportionné et connaturel. Aussi bien, si les habitudes informent les facultés, elles présentent néanmoins quelque chose de complet en soi ; elles ne produisent pas leur effet par une sorte d'application comme les catégories, qui, non contentes d'informer l'entendement, informent aussi la matière sensible. Les habitudes communiquent simplement à la faculté plus de facilité, de rapidité et de délectation dans le déploiement de son activité. Il faut donc renoncer à regarder les catégories comme des habitudes ou vertus de l'entendement.

Dira-t-on qu'elles sont des puissances ou facultés ? Elles rendent possible le concept ; et, sans elles, l'intuition sensible ne deviendrait jamais un objet de

pensée. Prises comme des possibilités de l'expérience et de la connaissance par concepts, elles ressemblent à des causes et à des facultés. N'est-ce pas au moyen des possibilités que les modernes phénoménistes remplacent les facultés? Les objets qui produisent en nous les sensations sont appelés des possibilités de sensations; et les facultés qui nous semblent être la raison des faits et des connaissances portent le nom de possibilités de connaissances. Kant n'appelle-t-il pas les catégories des conditions de la possibilité de la pensée ? (*Loc. cit.*, ch. I, 3e section, p. 134.) Les douze catégories représenteraient autant de facultés réelles. Telle ne doit pas être la pensée de Kant. M. Renouvier, qui admet les catégories comme des conditions de la possibilité de la connaissance, rejette les facultés réelles et raille les substantialistes de faire intervenir, pour expliquer la connaissance, de petites personnes enfermées dans la conscience.

Ne pouvant se représenter les catégories sous forme d'habitudes intellectuelles ni sous forme de facultés, l'esprit se souvenant de certaines expressions de Kant cherche à les envisager comme des représentations; Kant désigne souvent sous le nom de représentations pures ou de concepts purs les catégories de l'entendement. Elles ne sont évidemment pas des représentations formelles ou pensées conscientes. Kant le dit lui-même en propres termes. Indépendamment de la matière sensible ou contenu de la catégorie, celle-ci n'est qu'une possibilité de représentation consciente ; l'entendement ne fait des catégories qu'un usage empirique et jamais un usage transcendantal. (*Loc. cit.*, 2e section, p. 173.) Que deviendrait le concept pur de substance, indépendamment des phénomènes mis en relation? Un pur néant,

à moins de dire que le concept pur et incomplet de substance consiste en une représentation virtuelle, inconsciente ; nous reviendrions ainsi à l'innéisme des concepts. Or, Kant a lui-même pris soin de réfuter cet innéisme et de le remplacer par l'apriorisme des formes. Aussi bien, l'innéisme des concepts complets n'est intelligible qu'à la condition d'être entendu dans le sens scolastique des formes intelligibles.

Force nous est de nous retrancher sur le mot loi. M. Renouvier nous y invite en appelant les catégories « les lois générales de la représentation ». Formes, règles, lois de la connaissance, toutes ces expressions reposent un peu l'esprit, en raison même de leur sens ample et ondoyant. Mais dès que nous voulons préciser notre concept et en délimiter nettement les contours, aussitôt le tourment recommence. D'une part, l'entendement ne peut rien penser qui ne soit représenté, sous sa forme générale, en conformité avec l'une ou l'autre des catégories. Nous ne savons pas, selon Kant, si ces formes, sous lesquelles nous nous représentons les objets, ont leur correspondance dans la nature : ce que nous pouvons seulement affirmer sans crainte de nous tromper, c'est que ces formes représentent les lois de la pensée humaine et qu'en dehors d'elles on ne peut rien concevoir.

D'autre part, qu'est-ce que la loi ? Si on entend par ce mot la manière constante et uniforme d'agir des êtres et des choses, ou bien le jugement universel obtenu par l'induction et traduisant, sous forme intellectuelle, cette même manière constante et uniforme d'agir, la loi n'est rien en dehors de l'expérience, en dehors des êtres et des choses. Supposer que les catégories sont des lois ainsi définies, c'est

donc supposer une chose inintelligible, puisque les catégories existent *a priori* dans l'entendement, indépendamment de l'expérience et antérieurement aux choses.

Pour faire concorder la définition de la catégorie avec celle de la loi, dira-t-on que la loi n'a pas le caractère de réalité qu'on lui attribue, qu'elle est un pur symbole de l'expérience, une formule algébrique plus ou moins commode pour grouper les faits dans les réserves de la mémoire et en faciliter ainsi le souvenir? Bien que la catégorie ne soit pas une réalité de l'entendement, pas plus que la loi entendue dans ce dernier sens, elle ne saurait être cependant un symbole de l'expérience au même titre que la loi. C'est plutôt quelque chose d'analogue. Comme la loi représente pour quelques esprits un simple procédé de l'entendement pour lier les phénomènes observés; de même, la catégorie représente une pure forme logique, d'un caractère essentiellement synthétique. Parlant du concept pur, c'est-à-dire de la catégorie, Kant s'exprime ainsi dans l'*Analytique Transcendantale :* « Tout concept exige d'abord la forme logique d'un concept, d'une pensée en général, et ensuite la possibilité de lui donner un objet auquel il se rapporte. » (Ch. III, p. 307.)

En d'autres termes empruntés aussi à Kant, la catégorie vide de tout contenu peut toujours représenter la fonction logique qui consiste à tirer un concept de certaines données. Les catégories représentent, par conséquent, des fonctions logiques de l'entendement; et, comme l'entendement a été défini, par opposition à la passivité réceptive de la sensibilité, une pure spontanéité, les catégories qui constituent ses manières d'être logiques sont aussi des spontanéités. Or, la spontanéité, ayant pour fonction

d'unir et de synthétiser, l'entendement consiste en une forme synthétique générale, dont les catégories sont des synthèses particulières ; tout cela, *a priori*.

Nous ne comprendrons pas ces diverses manières ou formes logiques de la spontanéité, si nous n'arrivons pas à concevoir la spontanéité elle-même, où elles ont, comme nous l'avons montré, leur origine *a priori*. En pénétrant jusqu'au fond de l'entendement kantien, nous verrons combien le logicien chez Kant a joué de mauvais tours au psychologue. Kant, voulant instituer la critique de la raison pure, nous paraît avoir pris, comme point de départ, le célèbre principe cartésien : *Je pense, donc je suis*. Descartes, saisissant le fait de la pensée, déclara à la lucidité de cette conscience claire et indubitable que la pensée constitue l'essence même de l'âme. Kant, au lieu d'examiner en psychologue le contenu de sa conscience et d'y saisir, sous sa forme concrète, pour l'analyser ensuite, le fait conscient, y pénètre au contraire avec le tranchant de la logique et de l'analyse pour en faire la critique. Le malheur, c'est que la logique divise et fractionne l'unité des choses; aussi n'y a-t-il pas de méthode meilleure pour ne rien saisir dans la conscience. Kant n'a vu dans l'acte de la pensée consciente ni le sujet connaissant, ni l'objet connu. Tout cela cependant lui était représenté sous forme concrète. Il n'a vu que le phénomène, la pensée. Tout ce qu'il sait, c'est qu'il pense ; son moi se ramène à une pensée et ne renferme d'autre sens que celui qu'exprime la représentation : *Je pense*. Tout ce qu'il connaît du moi, c'est son unité et son identité au milieu des phénomènes de la conscience, les rapportant tous à lui-même et étant ainsi la condition de leur possibilité. Le moi apparaît donc comme une forme générale, principe et origine de toutes les

formes particulières ou catégories; l'entendement consiste en une catégorie générale, un concept pur tout à fait indéterminé, dont les catégories proprement dites représentent les différenciations et déterminations. Il résulte de tout cela que l'entendement est une pure fonction logique, une unité synthétique originaire *a priori*, base logique de douze unités synthétiques *a priori*. Le jugement, constituant l'acte essentiel et unique de l'entendement, devient une pure fonction logique.

Cette notion kantienne du jugement, qui est la notion même de la catégorie et de l'entendement, ne renferme-t-elle pas en elle-même quelque contradiction ? Le jugement est-il une pure forme logique ? En le réduisant ainsi à la logique, Kant n'a-t-il pas par là-même rendu impossible ce jugement, dont il a fait le fond de l'entendement et qui par son application à la matière, conformément aux catégories, doit donner naissance au concept complet. La catégorie, ou fonction logique de la pensée, que les traités de philosophie appellent plus simplement *forme* du jugement, est une disposition et un certain ordre de la *matière*, c'est-à-dire des choses qu'on veut comparer et unir pour en saisir la convenance ou la disconvenance réciproques. Les matériaux du jugement une fois acquis d'après un mode étudié en psychologie, l'esprit les assemble, et la logique *formelle* recherche les différentes matières dont il fait les assemblages, les différentes formes qu'il donne à cette matière. Prenons un jugement quelconque : *L'homme est mortel. Mortel* et *homme* représentent les termes et la matière du jugement. Or pour rapprocher *homme* et *mortel*, pour affirmer leur convenance réciproque, qu'a fait l'entendement ? Il a cessé de considérer ces deux notions en elles-mêmes et pour elles-

mêmes ; ou plutôt à cette considération il a ajouté quelque chose de lui-même, qu'il a tiré de son sein, les relations de sujet et de prédicat. D'elle-même la notion d'*homme* ne présente à l'esprit aucun rapport et ne demande pas à être le sujet d'une attribution, plutôt qu'à être un prédicat ; si elle est tantôt sujet, tantôt prédicat, c'est qu'elle reçoit de l'esprit cette addition. De même, la notion de *mortel*, prise en elle-même et absolument, peut être sujet aussi bien que prédicat. Ces relations sont par conséquent des productions mentales ajoutées aux choses représentées par les notions. De plus, ces relations ne sont pas des relations du divers en général, ce sont des relations de telle ou telle nature, des rapports déterminés, par exemple, des rapports de cause et d'effet, de substance et d'accident. En vertu de sa spontanéité, l'esprit poursuit ainsi son procédé de synthèse, liant les notions entre elles, sous forme de proposition, les propositions elles-mêmes sous forme de raisonnement, et les raisonnements à leur tour sous forme de système ; il arrive de cette manière à la science. Cet apport de l'esprit a une grande importance au point de vue scientifique ; sans lui, nous serions dans l'impossibilité d'avoir une méthode scientifique pour enchaîner nos connaissances. Il est donc d'un grand intérêt de l'étudier et de ne point se tromper sur sa nature. Nous pouvons exprimer par un seul mot la forme du jugement et par conséquent la catégorie kantienne : l'*être de raison, ens rationis*. C'est le problème de l'être de raison, sur lequel nous aurons occasion de revenir plus tard, qui nous semble dominer le grand débat de l'existence *a priori* des formes de l'entendement. Nous ne pouvons pas admettre qu'antérieurement à l'expérience et indépendamment de la matière, il y ait *a priori* au sein de

l'entendement des formes du jugement, ni par conséquent que l'entendement soit dans son fond une forme générale de jugement, un concept pur tout à fait indéterminé.

Pour s'être trompé sur la nature de l'être de raison, Kant a erré sur la nature de l'entendement lui-même. Logicien et presque exclusivement logicien, il n'a à peu près vu que le côté formel des choses. L'être de raison est assurément une forme absolument logique. Comme le dit excellemment le R. P. Lepidi, il ne peut exister qu'objectivement dans l'esprit; c'est un pur objet de pensée : « Id quod est objective tantum in mente, quod tamen in se nullo modo est, nec potest esse ; sic privationes (cæcitas), sic respectus conceptuum universalium ad plura, respectus prædicati et subjecti in judicio, *ad instar entis*, objiciuntur intellectui. » (*Elementa philosophiæ christianæ*, vol. II, p. 14.) Mais si la disposition, ou l'ordre des termes dans le jugement, des jugements dans le raisonnement et des raisonnements dans la science, est une forme de l'entendement et n'existe qu'en lui, ce n'est pas une création. La création suppose une production pure, tirée uniquement du fond de l'esprit sans matière préexistante, sans un point d'appui en dehors de l'acte créateur; or tel n'est pas l'apport de l'esprit dans l'acte du jugement. Saint Thomas, dans un article lumineux sur les relations en Dieu, a parfaitement noté le caractère de dépendance d'une matière donnée que présente l'être de raison dans sa genèse au sein de l'entendement. « Relationes, quæ consequuntur solam operationem intellectus, *in ipsis rebus intellectis*, sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio *adinvenit inter duas res intellectas*. » (S. Th. I, q. 28, a. 1, ad 4um.) C'est une de ces *intentions* secondes que la raison trouve dans la considération

même des choses. Ce n'est pas la chose considérée, celle-ci est l'intention première et la matière du jugement; c'est l'intention seconde, c'est-à-dire cette forme que découvre la raison dans la chose considérée et *en tant qu'elle est considérée*. C'est donc sur la considération même des choses que pousse l'être de raison ; il ne ressemble pas à une espèce de mousse germée dans l'entendement par une végétation spontanée. Supposer, *a priori*, avant toute expérience, l'existence d'êtres logiques, de relations logiques, c'est non seulement inutile, mais de plus absolument inintelligible.

On ne fera jamais des êtres logiques sans des êtres réels, ni des relations logiques sans des relations réelles. Dans la considération de l'être réel, l'esprit trouve l'être logique ; dans celle d'une relation réelle, une relation logique ; c'est ainsi qu'après avoir été attentif à la compréhension d'une chose, je la conçois au point de vue de son extension et je forme dans la compréhension même cette extension. Mais nous expliquerons cela plus tard avec plus de détails. Au contraire, supposez l'être de raison, *a priori*, avant tout objet réel donné dans l'entendement ; cela n'a plus de sens et devient contradictoire, à moins de dire que l'être de raison est une représentation proprement dite et de revenir ainsi à l'innéisme des concepts. Que peuvent être, *a priori*, des relations de prédicat à sujet dans le jugement, d'antécédent à conséquent dans le raisonnement ? Que peut signifier une méthode *a priori* de la science, une *anticipation de l'expérience ?* C'est une direction sans chemin, un poteau sans indication. Qu'on ne dise pas que Kant n'entend par catégories, ni des méthodes ni des synthèses, mais des possibilités de méthode et de synthèse. Ce serait mal interpréter sa pensée. S'il ne s'agissait que de la possibilité pour l'entende-

ment de faire soit des liaisons logiques, soit des liaisons réelles, personne ne contesterait ce pouvoir. Les catégories sont des règles, des méthodes, des synthèses logiques, qui existent *a priori* et font des liaisons *a priori;* dès que la matière vient en quelque sorte se couler dans leurs moules logiques, elle revêt aussitôt les formes de la pensée et se trouve liée conformément aux catégories : c'est ce que nous avons déclaré impossible et inintelligible.

3. *Synthèse de la matière et de la forme.*

Bien plus, alors même qu'on admettrait la notion kantienne de la catégorie, et, par suite, de l'entendement, cette catégorie serait dans l'impossibilité de s'appliquer à l'intuition sensible, comme une forme à la matière ; et partant le jugement synthétique *a priori* resterait encore impossible.

Kant a compris la difficulté d'unir les deux éléments, matériel et formel, pour faire un concept complet. Le jugement résulte d'une *subsomption* des intuitions sensibles sous les concepts purs ou catégories. Or les concepts purs de l'entendement comparés aux données de la sensibilité sont tout à fait hétérogènes, *ganz ungleichartig*, et ne sauraient jamais être donnés dans quelque intuition. « Comment donc, dit Kant, la *subsomption* de ces intuitions sous ces concepts et par conséquent l'*application* des catégories aux phénomènes, est-elle possible, puisque personne ne saurait dire que telle catégorie, par exemple, la causalité, peut être perçue par les sens ? » (*Loc. cit.*, *Analy. des princ.*, *Du schématisme des concepts purs de l'entend.*, ch. I, p. 199.) Kant a creusé un abîme entre la sensibilité et l'entendement; la sensibilité, c'est la passivité et la réceptivité ; l'entendement, c'est l'activité et la spontanéité. La sensibilité

est le domaine du contingent sans rien de nécessaire, du particulier sans aucun germe ou fondement de l'universel ; la notion de cause ne peut pas être perçue par la sensibilité, d'aucune façon, sous quelque forme que ce soit. L'entendement pur, au contraire, est la région du nécessaire et de l'universel.

Force a été de chercher une région mitoyenne où le nécessaire s'unirait au contingent, l'universel au particulier, l'activité à la passivité. On sait que, d'après Kant, le *schème* de l'imagination transcendantale rendrait possible cette union, en raison de son homogénéité avec les deux extrêmes. Nous ne voyons pas du tout cette homogénéité. Monogramme de l'imagination transcendantale, le schème est homogène aux catégories, intellectuel comme elles. L'imagination transcendantale fait assurément des synthèses dans l'imagination empirique, dans le sens intérieur ; mais il faudrait expliquer cette application de l'imagination, comme entendement, à l'imagination, comme sensibilité ; la distance est toujours la même. Entre les deux imaginations, il y a le même fossé infranchissable qu'entre l'intuition sensible et la catégorie. Comment n'en serait-il pas ainsi ? Il est inintelligible que deux termes hétérogènes aient en commun un terme homogène ; si ce terme était vraiment homogène aux deux extrêmes, ceux-ci perdraient leur hétérogénéité. Ne peut-on pas invoquer l'axiome mathématique : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ? Le schème n'a pas plus de réalité que le *médiateur plastique* imaginé par Euler pour unir l'âme et le corps.

Bien plus, en admettant la possibilité d'union entre deux termes, dont l'un appartient à une faculté spirituelle, et l'autre à une faculté matérielle, où serait la raison des synthèses ? Pourquoi l'entendement

ferait-il le schème du *nombre* pour appliquer les catégories d'unité, de pluralité, de totalité, aux différentes successions des phénomènes dans le temps, plutôt que celui du *réel* pour leur appliquer la catégorie de qualité, ou bien celui de la *permanence du réel* pour leur appliquer la substance? Pourquoi telle succession de phénomènes dans le temps serait-elle liée conformément à la quantité plutôt qu'à la qualité, à la relation, à la modalité? Si on invoque le schème, nous demanderons pourquoi tel schème concerne « la série du temps », tel autre « le contenu du temps », celui-ci « l'ordre du temps », celui-là « l'ensemble du temps » par rapport à tous les objets possibles? La raison de la diversité des unions, des subsomptions, ne pouvant être prise, d'après Kant, du côté des objets, elle doit être subjective, *a priori*, et, par conséquent, nécessaire; car tout ce qui est dans l'entendement, dans le sujet pensant, est nécessaire. De plus, non seulement la raison de cette diversité ne peut venir de la matière sensible, mais les phénomènes eux-mêmes sont liés *accidentellement* dans le temps; et s'ils sont présentés comme liés *nécessairement*, c'est l'effet des catégories; de telle sorte que notre connaissance est *naturellement* fausse; nous nous représentons comme *nécessaire* ce qui est *contingent*. D'où vient donc cette erreur de l'entendement kantien? De sa nature même. D'où vient qu'il applique telle catégorie plutôt que telle autre et par conséquent fait cette erreur et non pas celle-là? De sa nature encore. L'entendement n'aperçoit pas les raisons de ses synthèses, ni les rapports eux-mêmes; il crée ces rapports et les met dans les choses, sans discernement, par un instinct aveugle et caché dans ses profondeurs. Grâce à cet instinct de subsumer les intuitions sensibles sous les con-

cepts purs, l'entendement kantien est frappé de cécité; toutes ses synthèses sont aveugles.

Voilà ce que les catégories kantiennes ont fait de l'entendement; si elles étaient possibles en elles-mêmes et si l'on concevait leur application, la liaison de la matière sensible par l'entendement en un concept complet et dans un jugement synthétique *a priori* rendrait la connaissance fausse, ou plutôt la détruirait par le fond.

Cependant Kant apporte à l'appui de sa théorie du concept complet le fait de certains jugements synthétiques *a priori*. Subtil à donner le vertige quand il monte pièce par pièce le gigantesque échafaudage de la connaissance, il est naïf dans le choix de ses exemples. Descartes les aurait choisis plus compliqués. Nous ne pouvons pas discuter l'un après l'autre les six exemples de jugements synthétiques qu'il a tirés soit des mathématiques, soit de la physique, soit de la métaphysique. Il nous suffira d'en citer un, sur lequel il a particulièrement insisté.

Mais avant d'entrer dans cet examen, nous devons indiquer trois sortes de jugements : *analytiques*, *synthétiques*, *analytico-synthétiques* (*loc. cit.*, Introd., IV et V, p. 54-63). Les traités de logique reconnaissent généralement l'existence des jugements analytiques et des jugements synthétiques. Le jugement analytique consiste en une explication du sujet. Si dans la notion d'*homme* je découvre par l'analyse qu'il est capable de *raison* et de *vertu*, je puis développer ma compréhension sous cette forme complexe et purement explicative : *l'homme est capable de raison et de vertu*. Ce jugement est *a priori*, universel et nécessaire, parce que le prédicat est contenu essentiellement dans le sujet; l'analyse le tire de son état d'enveloppement. Les jugements synthétiques

supposent une synthèse, une addition : l'attribut n'est pas contenu *a priori* dans le sujet. Il faut par conséquent le prendre dans l'expérience et l'ajouter au sujet. Dans le jugement : *Pierre est savant*, il n'est pas possible de former le prédicat d'après l'analyse du sujet; *savant* n'est pas une explication du concept *Pierre*, mais plutôt une extension. La qualité de *savant*, connue par l'expérience et attribuée à *Pierre*, ajoute à celui-ci quelque chose qu'il n'a pas essentiellement. En ce sens, les jugements synthétiques sont contingents et *a posteriori*.

Nous cessons d'être d'accord avec Kant, lorsqu'il propose une troisième forme de jugement. La division en jugements analytiques et jugements synthéthiques nous semble posséder les qualités d'une bonne division. Être contenu essentiellement dans le sujet ou ne pas y être essentiellement contenu, ce sont bien deux propositions contradictoires; on ne conçoit pas un milieu. Les deux membres de la division s'opposent et la division est adéquate. Kant affirme cependant qu'il y a des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des jugements où il y a nécessité et universalité sans que le prédicat soit contenu dans le sujet. A ce groupe de jugements il faut rattacher d'après lui les jugements mathématiques, au moins ceux des mathématiques pures, les principes de la géométrie pure, les principes de la physique et ceux de la métaphysique. C'est pour montrer la possibilité de semblables jugements et la nécessité où se trouve la métaphysique, si elle veut se constituer comme science, de faire entrer les constructions de l'esprit dans le domaine de ses recherches, que le philosophe de Kœnigsberg entreprit la *Critique de la raison pure*. Nous croyons avoir suffisamment démontré l'impossibilité des fonctions

synthétiques *a priori* et des subsomptions de la matière sensible sous les catégories dans la genèse des concepts complets, pour passer aussitôt à la question de fait.

Parmi les six jugements synthétiques *a priori*, cités par Kant, nous prendrons celui qu'il donne comme type ou spécimen dans les sciences mathématiques. La proposition $7 + 5 = 12$ n'est pas, d'après lui, une proposition purement analytique. Le prédicat 12 est affirmé universellement et nécessairement du sujet $7 + 5$; mais celui-ci ne contient rien de plus que la somme de deux nombres; et il n'est pas possible, par voie d'analyse suivant le principe de contradiction, d'en tirer le concept 12. Pour trouver le prédicat 12, il faut ajouter au raisonnement syllogistique une liaison synthétique, ajouter une à une les unités, effectuer l'opération indiquée par le concept analytique de somme; en comptant sur les doigts, on ajoute au nombre 7 le nombre 5, et on voit ainsi résulter le nombre 12. Nous croyons qu'il eût été très difficile d'apporter un exemple de jugement plus manifestement analytique. Si nous nous servons des doigts pour compter, c'est pour aider notre opération mentale des signes sensibles et de la mémoire; mais nullement pour percevoir la vérité du jugement. Les deux concepts $7 + 5$ et 12 sont identiques; le sujet $7 + 5$ n'est pas autre chose que le prédicat 12 divisé en deux éléments essentiels. De $7 + 5$ on peut tout aussi bien tirer 12 que de 12 on tire $7 + 5$. Or un jugement où le prédicat est contenu essentiellement dans le sujet et le sujet dans le prédicat est évidemment analytique. Aussi bien, n'est-ce pas par une série de jugements analytiques successifs qu'on arrive au concept 12? Qu'est-ce au fond que $7 + 5$? C'est le résumé d'opérations logiques et arithméti-

ques, où n'entre rien qui ne soit *a priori* et analytique : 5 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 ; l'addition de 7 + 5 revient par conséquent à cette série d'additions 7 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1. Or 7 + 1 = 8 et 8 est défini par 7 + 1. Substituez le défini à la définition et continuez l'opération : 8 + 1 = 9 ; au moyen de substitutions successives du défini à la définition, vous arriverez à ceci : 11 + 1 = 12. C'est par déduction et par analyse qu'on passe de 7 + 5 à la somme 12, du sujet au prédicat. On obtient le même résultat si dans l'égalité donnée 7 + 5 = 12, on retranche une quantité égale à chacun des deux termes : 7 + 4 = 11 ; 7 + 3 = 10 ; 7 + 2 = 9 ; 7 + 1 = 8 ; 7 = 7. Le jugement est donc analytique.

Les cinq autres jugements cités par Kant ne sont pas plus difficiles à expliquer soit dans un sens analytique soit dans un sens synthétique. Il n'existe pas plus de jugements analytico-synthétiques ou synthétiques *a priori*, qu'il n'existe de catégories. Les catégories sont inutiles et impossibles ; les jugements synthétiques *a priori* sont également inutiles et impossibles. L'entendement demande à être traité comme la sensibilité ; de même que nous avons débarrassé la formation de l'intuition sensible, ou matière du concept, de l'apriorisme des formes de l'espace et du temps, de même il faut décharger l'entendement de l'apriorisme des catégories ou formes logiques du concept. Si l'apriorisme subjectif des concepts et des formes réalise, en un sens, un progrès sur l'apriorisme objectif de l'intuition directe de l'absolu, il est chez Kant et chez M. Renouvier, par son importance excessive et sa multiplication exagérée, ce qu'il y a de plus antiscientifique et de moins expérimental : c'est du formalisme, du convenu, de l'artificiel ; c'est la logique substituée à la

psychologie, et l'être de raison mis à la place de l'être réel. Les concepts ou formes réelles de l'esprit, au moyen desquelles nous pensons les caractères universels et nécessaires des choses, doivent être cherchés ailleurs que dans ces formes logiques, ou synthèses *a priori* des données de la sensibilité. Nous retiendrons simplement du système de Kant que la formation des concepts est le résultat d'une union très étroite entre la sensibilité et l'entendement ; l'expérience n'est pas, comme on le prétend dans l'innéisme, une pure occasion de la production des concepts : elle représente le terme sur lequel l'entendement déploie son activité pour abstraire des données sensibles les formes intelligibles. Vide de tout contenu *a priori*, l'entendement suffit à lui seul pour dégager de leur enveloppe empirique l'universel et le nécessaire, ainsi que les rapports abstraits et généraux, qu'on ne saurait regarder comme des formes *a priori* antérieures à l'expérience des sens.

CHAPITRE III

MINIMUM D'APRIORISME

OU

INNÉISME DE LA FACULTÉ INTELLECTUELLE

I. Phénoménisme. M. Renouvier et Taine.

II. Données de conscience : unité et identité réelles du moi.

III. Analyse des données de conscience : le moi est une substance douée de facultés. — Faculté intellectuelle ; en quel sens elle est une explication.

I

Autant nous rejetons comme inutile, encombrant et inintelligible, l'apriorisme des catégories kantiennes, autant nous réclamons comme absolument nécessaire l'apriorisme de la *faculté intellectuelle*. L'expérience des sens n'étant pas la cause totale des concepts, il faut admettre le concours au moins d'un élément *a priori*, c'est-à-dire irréductible aux données sensibles. Or, l'intelligence, dont on a déjà démontré l'apriorisme, en tant qu'elle consiste en un *groupe* de connaissances supérieures, ne saurait apporter sa part de contribution effective, si elle n'était qu'une collection de phénomènes mentaux. Il reste donc à prouver qu'elle peut venir au secours des sens dans la formation des concepts, qu'elle est par conséquent un *pouvoir*, une *cause*, une *faculté*.

Nous voudrions n'avoir pas besoin d'attaquer le *phénoménisme* et aborder aussitôt les différentes opérations de l'intelligence. Mais nous entendrions une très nombreuse école se récrier bruyamment

et nous accuser de demander comme *postulat* ce qu'il s'agit de démontrer. Cette sorte de digression, si digression il y a, se trouve justifiée par la position de nos adversaires; nous devons les suivre sur leur terrain pour légitimer les deux concepts inséparables et pour eux indistincts de la *substance* et de la *faculté*.

Kant a compromis par son formalisme et sa logique excessive la réalité de l'entendement. Si celui-ci n'est qu'un concept pur indéterminé, une catégorie très générale, une synthèse logique primordiale ou originaire, que peuvent signifier les termes de substance et de faculté appliqués au moi et à l'entendement? M. Renouvier a eu parfaitement raison de débarrasser la *Critique de la raison pure* de toute métaphysique substantialiste. On est fidèle, semble-t-il, à l'esprit de Kant, en réduisant les facultés à de simples étiquettes commodes pour grouper des phénomènes divers.

Telle a été l'influence de Hume sur Kant que, malgré son désir de rétablir les substances, les causes et les facultés, contre l'auteur du *Traité de la nature humaine*, Kant est resté prisonnier de Hume; son apriorisme n'est au fond qu'une sorte de phénoménisme. On s'explique pourquoi la théorie phénoméniste est soutenue également par certains disciples de Kant et par les disciples de Hume. Il y a eu même une tentative de conciliation de Hume et de Kant : le *Néo-Kantisme* ou *Néo-Criticisme* de MM. Renouvier et Pillon. M. Renouvier défend le phénoménisme avec Hume et l'apriorisme des formes avec Kant. « Quelque chose, dit M. Pillon, manque chez Hume : l'idée de Loi. Quelque chose est de trop chez Kant : l'idée de Substance, conservée sous le nom de *noumène*. L'absence de l'idée de loi est une cause de

faiblesse et d'infécondité pour le système de Hume. La conservation de l'idée de substance est un principe de contradiction et de ruine pour le système de Kant. Il fallait unir au phénoménisme de Hume l'apriorisme de Kant : ç'a été l'œuvre accomplie, au commencement du dix-neuvième siècle, par M. Renouvier. » (Hume, *Traité de la Nature humaine;* trad. Renouvier et Pillon; Introd., LXIX.) D'après Hume, le monde est une mosaïque de phénomènes ; M. Renouvier jette les lois dans les interstices, comme une sorte de ciment universel et nécessaire. Or ces formes ou lois ne paraissent pas se distinguer des catégories kantiennes; elles consistent, comme celles-ci, en des formes logiques sans formes réelles, et constituent toute une armée d'entités verbales et de mystérieux fantômes.

Il y a donc deux sortes de phénoménisme : le phénoménisme *apostériorique* et le phénoménisme *apriorique.* Le premier ramène tous les phénomènes aux sensations et aux images, sans accorder aux concepts une existence distincte et absolue ; c'est le phénoménisme de Hume et du sensationnisme. Le second reconnaît au-dessus des sensations et des images l'existence d'une sphère de connaissances supérieures; le moi consiste en une collection de trois groupes de phénomènes, sensations, images, concepts. Dans les deux cas, la faculté n'intervient pas ; elle n'est qu'une étiquette, un nom commode au moyen duquel nous mettons ensemble tous les faits de la même espèce et nous formons, selon l'expression de Taine, « un paquet de phénomènes ». Les mots faculté, capacité, pouvoir, force, marquent simplement des *possibilités* de phénomènes, c'est-à-dire des *conditions données*, en vertu desquelles les uns ont pour caractère d'être constamment suivis par les autres.

(Taine, *De l'Intelligence*, t. II, livre IV, ch. III, p. 339, 342, 346.) Il y a cette différence entre les deux sortes de phénoménisme que le premier déduit les possibilités et les conditions, tandis que le second ne les déduit pas. Pour l'empirisme absolu, les lois sont *a posteriori*; l'esprit lui-même est une déduction de l'expérience, un groupe de sensations élaborées et schématisées. M. Renouvier ne veut pas que ces lois puissent se déduire; elles existent *a priori* comme les lois les plus générales de toute représentation, portant en elles les formes de groupement des faits psychiques. On les constate simplement comme un fait qui s'impose. (*Essais de Critique générale. Deuxième Essai*, t. I, p. 3, 12, passim.)

En résumé, le moi est la condition première et générale des phénomènes : les facultés en sont les conditions particulières et prochaines. Il n'y a donc en nous rien de réel, sauf les phénomènes actuels ou possibles.

N'en déplaise aux phénoménistes, la thèse de la réalité de la substance est inattaquable comme explication dernière des phénomènes et des lois. Mais il faut bien l'entendre. Certaines objections qui consistent trop souvent en de spirituelles plaisanteries sur les qualités occultes pourraient bien porter à faux et ne discréditer qu'une fausse conception de la substance. Ce qui nous porte à juger ainsi, c'est que sans la substance le phénomène est absolument impossible; elle seule peut en fonder la possibilité. Témoin les phénoménistes eux-mêmes. Ils ont dû reconnaître certains caractères dans les phénomènes et en particulier cette propriété qu'a l'un d'être suivi par un autre constamment. Cette propriété ou particularité que possède le phénomène antécédent constitue la possibilité du phénomène conséquent; les

mots force, pouvoir, faculté deviennent donc ainsi des possibilités de phénomènes. C'est le langage même de Taine. (*De l'Intelligence*, t. II, livre II, ch. I, p. 91.) La substance n'est-elle pas, à la rigueur de la lettre, une possibilité radicale et originaire de phénomènes, tandis que les facultés en sont les possibilités prochaines et spécifiques? Si la possibilité ou condition des phénomènes a un sens dans la théorie de nos adversaires, elle n'est au fond qu'une substance déguisée et un substantialisme honteux.

II

Il faut donc établir que le moi est une substance douée de certains pouvoirs et prouver ainsi l'existence de l'intelligence comme faculté. Nous commencerons par interroger la conscience. S'appuyant sur son témoignage, l'analyse rationnelle formera ensuite les concepts de substance et de faculté.

Ce n'est pas seulement en dehors de nous que nous trouvons la mobilité des phénomènes ; la conscience a devant elle une scène aussi variée que celle des sens. S'il est vrai qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, comme disait Héraclite pour exprimer l'écoulement perpétuel des choses dans la nature, il est encore plus vrai peut-être que nous ne sentons pas, que nous n'aimons pas deux fois la même chose. Dans la rapidité de nos sensations, de nos amours, de nos affections, le commencement n'est pas le même que le milieu, ni le milieu le même que la fin. Une loi d'instabilité régit nos états internes, connaissances sensibles et intellectuelles, résolutions de la volonté, etc. Tout n'est cependant pas mobilité, inconsistance, succession dans le temps. A côté du changeant il y a le permanent, quelque chose

de commun qui se retrouve toujours dans chaque phénomène et ne disparaît jamais avec aucun d'eux. C'est la permanence du moi, dont la conscience n'est que l'*indice révélateur*. Au milieu du flot des phénomènes, le moi se saisit comme un et identique : ils s'écoulent en lui, ils lui appartiennent tous, il n'en aliène aucun. Il est donc à la fois et quelque chose de permanent, un, identique, et quelque chose d'instable, de multiple et de changeant. Personne ne peut contester cette double donnée empirique ; le témoignage de la conscience est aussi clair qu'on peut le souhaiter. Tout ce qu'on est en droit de faire, c'est de discuter la légitimité de ce témoignage. Il importe de bien distinguer ces deux questions, l'une psychologique et l'autre critériologique. Il en est de la conscience comme de la perception des sens : c'est un fait que nous percevons les objets extérieurs comme extérieurs à nous ; on peut se demander si cette perception est légitime et poser ainsi un problème de critériologie ; mais on n'a pas le droit de nier le *fait*, que nous percevons les objets extérieurs comme situés en dehors de nous. On peut se demander également si la conscience ne nous trompe pas, et si, au lieu d'être une réalité, comme elle le constate, le fait observé ne serait pas une apparence et une illusion. Mais on doit reconnaître qu'avoir conscience d'un moi un et identique, enveloppant la multiplicité et la variabilité des phénomènes, c'est avoir conscience de la *réalité* et non de l'apparence du moi. J'ai conscience, à tort ou à raison, d'un moi réel, possédant deux attributs réels : l'*unité* et l'*identité*.

III

Le phénoménisme prétend que c'est là une illusion produite par l'unité d'ordre et de disposition des

phénomènes associés ou fusionnés. Cette théorie, qui, au lieu d'expliquer le fait, le détruit, n'est pas admissible. Si dans l'ordre de la connaissance le phénomène a une priorité sur la substance, il n'en est pas de même dans l'ordre ontologique, où l'être substantiel, qui a pour exigence d'être en soi, est la raison invisible et nécessaire du phénomène. Ce dernier n'a qu'une existence empruntée ; il est assurément un être réel en ce sens qu'il constitue une certaine détermination ou forme qu'on peut définir ; mais, au point de vue de l'existence, il ne consiste qu'en une manière d'être : il est l'être d'un être, *ens entis*, et implique par là même l'existence de l'*être en soi*, dont il représente un mode ou bien un état et dont l'action lui donne naissance. Telle est, nous semble-t-il, la vraie nature de l'être en soi et celle du phénomène. Le concept de temps est en dehors de l'un et de l'autre ; les substances ne sont pas absolument permanentes : elles naissent et se transforment ; les phénomènes ne sont pas nécessairement fugitifs ; ils dépendent seulement de l'existence du sujet ou d'autres circonstances. La permanence et la mobilité servent cependant à distinguer ces deux choses. Le caractère essentiel de la substance, c'est que l'existence est à elle, lui appartient. Il faut nécessairement accorder qu'il y a des êtres qui se suffisent dans l'existence et d'autres qui ne se suffisent pas. La pierre peut exister sans recevoir l'accident mouvement ; celui-ci ne saurait exister à l'état isolé, en dehors de la pierre ou de tout autre *substratum*. Les états de repos et de mouvement n'ont de sens que par rapport au sujet qu'ils déterminent et n'existent que de l'existence du sujet. Bien plus, comme ils sont deux états contradictoires, l'un exclut l'autre de la participation à l'existence pour un même sujet :

incompatibilité qui accuse une différence réelle entre l'être en soi et ses diverses manières d'exister.

Or, ce que nous disons du phénomène en général est aussi vrai d'un groupe de phénomènes fusionnés. Si un phénomène est incapable d'exister en soi, deux, trois, quatre, dix, cent ne seront pas plus heureux. Sans doute, nous dirons avec Taine que l'union fait la force et que si un soldat est incapable de remporter la victoire, un groupe de soldats, une armée en sera capable ; car, dans le cas cité, les soldats, en se groupant, associent et fusionnent des forces réelles. L'exemple est mal choisi. Il aurait fallu prouver comment, un aveugle étant incapable de voir, une collection d'aveugles serait capable de vision. En additionnant des zéros, les fusionnant et les consolidant, on n'obtiendra jamais l'unité. De même, en groupant des phénomènes qui de soi demandent pour exister d'être dans un sujet, on n'arrivera jamais à expliquer les caractères de l'être en soi. Le moi ne consiste donc pas seulement en un groupe de phénomènes ; il en est le substrat et la raison métaphysique. C'est ce que signifie le mot substance.

1° *Unité du moi.*

De plus, ce moi-sujet, à qui la multiplicité emprunte l'existence et la vie, possède l'*unité*. Prétendre que chaque phénomène a un sujet numériquement distinct, ce serait multiplier les êtres en soi autant de fois que les phénomènes et aller contre les données de la conscience qui atteste l'unité du moi. Nous aurions, par conséquent, des successions ininterrompues d'êtres naissant et périssant ; mais l'être en soi n'existerait pas. C'est qu'il y a deux façons de nier l'être en soi : le voir partout, ne le voir nulle part. Si l'on reconnaît, en effet, autant d'êtres en soi que de phénomènes, le moi devient une collection

d'êtres en soi, ou bien une collection de phénomènes. Il importe peu que l'on soutienne l'une ou l'autre de ces deux formules. Ce qui intéresse, ce n'est ni l'existence exclusive du phénomène, ni l'existence exclusive de l'être en soi ; mais plutôt la distinction réelle entre l'être en soi et l'être dans un autre. Accorder un sujet particulier à chaque phénomène du moi, c'est revenir à la négation de la distinction déjà établie. Tous les phénomènes se rapportent à un même sujet radical, à un centre unique qui représente leur raison commune. Le moi consiste donc en une unité réelle originairement synthétique de la diversité et multiplicité qu'il renferme.

2° *Identité du moi.*

L'*identité* du moi n'est pas moins réelle que son *unité*. On ne saurait la traiter d'illusion sans rendre inexplicable ce témoignage de la conscience qui résulte de la perception du moi par le moi, c'est-à-dire de la perception de l'identique. Supposons que le moi change à mesure que les phénomènes se succèdent dans le temps, que celui qui se réjouit en ce moment ne soit pas le même que celui qui vient de pleurer. Dans ce cas, comment la conscience de l'identique sera-t-elle possible, la perception de l'identique ne pouvant avoir lieu que par l'identique ? Comment rappeler l'événement antérieur et l'attribuer au même sujet ou principe que l'événement actuel ? La conscience — vraie ou fausse — de l'*identité réelle* du moi apparaît manifestement inintelligible dans la théorie phénoméniste, c'est-à-dire sans l'unité d'un même principe au milieu de la succession temporelle des phénomènes, sans son identité à tous les points de la durée. Supposons, au contraire, une théorie substantialiste, c'est-à-dire le moi réellement un et identique : les données de la con-

science sont respectées et deviennent plus faciles à expliquer. Pour se percevoir *le même*, il est nécessaire, mais suffisant, que le moi se saisisse comme agissant dans le présent *lui* qui a agi dans le passé. L'intervention de la mémoire est indispensable : le moi que je perçois actuellement écrivant cette page n'est perçu identique à celui qui se promenait hier au bois de Boulogne, que parce que le souvenir de la promenade se trouve lié dans ma conscience à l'action présente. Mais ce souvenir n'est qu'une condition ; la durée n'entre pas dans le moi comme un concept constitutif. La succession des événements dans le temps, rappelée par la mémoire, nous permet seulement de nous reconnaître identiques ; le temps et l'identité représentent deux concepts essentiellement différents.

Il résulte donc que le moi est réellement un et identique, qu'il ne consiste pas seulement en une unité réelle d'ordre, mais en un sujet ou principe réel d'unité. Il ne reste plus qu'à formuler, d'une manière abstraite, les concepts de substance et de faculté.

Le moi est le sujet premier, la condition originaire et fondamentale de tous les phénomènes ; ils lui sont rapportés comme à leur radicale et réelle possibilité, ou, pour mieux dire, comme à leur principe éloigné. Le moi ne saurait, en effet, être conçu comme un prédicat. Les choses multiples et diverses qui sont en lui peuvent en être affirmées comme un prédicat est affirmé d'un sujet. Quant à lui, il s'appartient dans son incommunicabilité : il est une substance. Nous ne parlons que de la substance première, singulière et individuelle ; les substances secondes, comme homme, animal, peuvent être des objets d'attribution. Par opposition à ce sujet premier d'attributions, on consi-

dère les choses attribuées comme des prédicats, et, par conséquent, des accidents. Il est de la nature même d'un prédicat de ne pas recueillir en soi l'existence et de l'emprunter à son sujet; le prédicat ne possède d'autre existence que celle du sujet. Assurément les termes *sujet* ou *substance*, *attribut* ou *accident*, sont des termes logiques, de seconde intention, des êtres de raison. Mais il ne faut pas oublier que l'être de raison suppose l'être réel; l'accident logique, l'accident réel; la substance logique, la substance réelle; la relation logique de substance et d'accident, leur relation réelle. Après que la conscience a révélé d'une façon concrète un moi identique sous le divers, l'intelligence, procédant à l'analyse, conçoit l'identique sous forme de substance et le divers sous forme d'accident.

Ce n'est pas tout. Le moi ne consiste pas en une substance inerte : il est principe d'*action* et de *passion*. Nous en avons conscience à ce point de vue. L'action et la passion ne sont-elles pas comme la langue du monde psychologique? La conscience serait incapable de saisir le sujet, si celui-ci ne se trouvait pas dans un état quelconque de mouvement. La substance, les facultés et les habitudes ne tombent pas directement sous la conscience, mais indirectement en raison de leurs actes. Il ne faudrait pas se laisser tromper par certains termes qu'on emploie, comme celui de *substratum*. Ces expressions nécessaires, vu le mode de notre connaissance qui ne s'exerce pas indépendamment du contact des formes sensibles, ne signifient nullement que la substance est quelque chose d'inerte comme une pierre. On veut dire simplement que le moi constitue l'unité réelle synthétique des phénomènes qui le manifestent, que ceux-ci vivent de sa vie, que leur activité, par conséquent,

dépend de sa propre activité. Dans la philosophie péripatéticienne, bien loin de concevoir le moi comme un corps inerte, on attribue à toute substance, même au minéral, un *principe d'agir*. Le phénomène implique la pluralité de l'être, et partout où il y a un changement proprement dit, il est nécessaire qu'il y ait une substance et un accident : *omne ens mobile est dividuum*. Tout être en mouvement est double ; car le mouvement suppose que la même chose *est* et *devient* sans cesser d'être : *quantum ad aliquid manet, quantum ad aliquid transit*. Toute substance représente, par conséquent, une source de mouvement ; tout en restant la même essentiellement, elle peut produire ou recevoir en elle une grande multiplicité et variété de phénomènes, qui seront ses actions ou ses passions. C'est ce que nous appelons changer accidentellement et être tout ensemble sujet et principe de phénomènes.

Le moi ne saurait donc représenter une unité réelle synthétique, et servir de sujet ou substrat aux phénomènes, sans être un principe d'action et de passion.

Il n'est cependant pas une force purement active, comme l'entendait Leibniz ; ne résultant ni de l'âme ni du corps pris isolément, mais de leur union très intime, il apparaît comme une substance éminemment *active* par son côté formel, l'âme raisonnable, de qui le corps reçoit l'être, la vie, la sensibilité, et en même temps *passive* par son côté matériel, le corps, qui limite dans une certaine mesure l'activité de l'âme. Le moi ne représente ni l'activité pure, qui constitue le privilège de l'Acte pur, ni la passivité absolue, réservée à la matière première ; mais un composé substantiel d'activité et de passivité.

Il nous faut remarquer que le moi n'agit pas immé-

diatement, mais seulement par l'intermédiaire de certaines facultés. On a objecté que la notion de substance renferme une contradiction. La permanence et l'activité, qui constituent les deux principaux attributs de l'être en soi, s'opposent et se détruisent comme les concepts de stabilité et d'instabilité. La substance ne saurait donc exister qu'à la condition de ne pas agir, c'est-à-dire de ne pas être. Cette objection nous paraît difficile à résoudre pour cette philosophie spiritualiste, d'après laquelle les facultés ne se distinguent pas de l'essence même de l'âme. Si la sensibilité n'est pas distincte — nous ne disons pas séparée — de l'essence de l'âme, comment concilier la succession, la multiplicité et l'instabilité des sensations avec l'unité et l'identité de l'âme? On peut en dire autant des autres facultés. La philosophie péripatéticienne admet à bon droit que la substance n'opère pas immédiatement par elle-même : elle trace ainsi la ligne de séparation entre l'être contingent et l'être nécessaire. L'être nécessaire existe par lui-même, par son essence même; tout chez lui est simple au plus haut degré. L'action lui est aussi nécessaire que l'existence; il est autant de son essence d'agir que d'exister. Moteur immobile, il donne sans rien perdre, sans jamais rider la surface de son acte pur. La formule de l'activité infinie pourrait être celle-ci : *ejus substantia est operativa per se ipsam*. Les êtres qui nous entourent sont soumis aux variations et aux changements; ils se dédoublent dans leur action, parce que certaines pièces de composition entrent dans leur essence. Le contingent est essentiellement composé. Aussi est-il incapable d'agir autrement qu'en passant de la puissance à l'acte. La formule de son activité finie devra donc être le contraire de celle qui convient à l'être infini : *ejus substantia non est operativa per*

se ipsam. L'opposition entre l'être contingent et l'être nécessaire exige donc la distinction de la substance et de ses qualités, du moi et de ses puissances. Le moi ne consiste pas en une substance toujours agissante, mais capable d'agir. Cette capacité, c'est sa nature même, d'où dérivent des pouvoirs plus actuels, certaines activités intermédiaires entre la puissance radicale et l'acte, certaines propriétés ou qualités, ce que les scolastiques appelaient *proprium*.

Inséparables de la nature, les facultés en sont réellement distinctes et permettent, en raison même de cette distinction, de concilier la notion d'activité ou d'instable avec celle de permanent. La substance ne change pas; semblable aux nombres et aux figures géométriques, elle se trouve incapable de varier, de recevoir la moindre addition ou soustraction, sans voir périr aussitôt son être essentiel. Les facultés, au contraire, peuvent suivre une certaine loi d'évolution, de développement ou de décroissance, non pas directement, mais *indirectement* par le moyen de mouvements et d'actes consolidés en *habitude*. Des consolidations ou groupements fusionnés d'actions réalisent dans les facultés d'importantes modifications, d'où résulte un accroissement ou une perte d'activité. Ainsi donc, tandis que la nature d'un être ne ride jamais la surface de son activité originaire et autonome, les facultés se modifient par l'action qui se constitue en habitude. Le moi est donc en même temps, sinon sous le même rapport, un principe d'agir et de pâtir. Possédant la raison de ses actes, il est ce qui agit de soi et s'appartient ; il recueille et concentre en lui-même une existence qu'il n'emprunte pas à des êtres semblables et qu'il ne peut communiquer. Pour employer une expression juridique, il est *sui juris*, c'est-à-dire une personne ou substance raisonnable. Il ne s'agit évi-

demment que de la personne au sens réel et *ontologique*, et nullement de la *personne psychologique*, dont les dédoublements, si connus en névropathie, résultent de certaines oblitérations de la conscience et de la mémoire.

Le moi consiste donc en une substance capable d'agir, c'est-à-dire douée de facultés ou principes prochains d'opérations. Dérivées d'une même unité originaire, ces facultés se distribuent, se différencient et se hiérarchisent d'après les groupes de phénomènes irréductibles. Or, parmi les formes de la connaissance nous en avons distingué un certain nombre qui tiennent un rang supérieur ; ç'a été notre tâche dans la première partie, *Existence des concepts*. Les concepts, grâce à leurs caractères universels et nécessaires, ne se laissent point ramener à des éléments sensibles, sensations ou images. Ils sont détachés de toute matière, ils sont spirituels. De plus, ils ne constituent pas une sphère de connaissances à part et isolée des sphères inférieures ; ils sont surtout rattachés au moi comme à leur principe originaire commun. La conscience les saisit enveloppés dans le moi et appartenant au moi. Ils supposent donc dans cette substance un certain pouvoir de les produire, pouvoir réellement distinct de la substance, puisque celle-ci ne produit immédiatement et par elle-même aucun phénomène. L'intelligence n'est pas seulement un groupe d'actes spirituels ou de concepts ; elle représente une activité spirituelle, une faculté de conception. L'apriorisme ou irréductibilité des concepts entraîne nécessairement l'apriorisme ou irréductibilité de l'intelligence comme faculté, force, pouvoir.

Il est bon de préciser le rôle que nous faisons

jouer à la faculté intellectuelle dans l'explication des concepts.

La vertu dormitive de l'opium a excité trop de railleries ; on a cru trop naïfs ces grands penseurs du moyen âge, dont l'esprit critique était si exigeant. On va répétant, sans les connaître, que leurs explications des choses consistaient à admettre sous les noms de facultés, qualités occultes, formes substantielles, l'existence de petites personnes opérant sous les phénomènes avec des mains invisibles. Il y a explication et explication. On peut donner deux réponses à la question : « Pourquoi l'opium fait-il dormir ? » La première consistera en une explication physiologique du sommeil et en une explication chimique de l'opium ; c'est la détermination des conditions scientifiques du phénomène observé. Mais si après en avoir déterminé les conditions, fixé la loi, nous voulons donner un sens plus élevé et au phénomène et à la loi, l'analyse métaphysique nous apprendra que la loi représente la manière constante et uniforme d'agir des êtres et des choses, et nous fera concevoir la cause, la vertu, la qualité comme une possibilité *a priori* de phénomènes, comme une source d'actions. C'est le dernier terme de l'analyse, terme fécond où l'esprit déploie son activité, formule puissante dans laquelle il place sous son regard le flot pressé des phénomènes ; il les pense plus profondément par la contemplation de l'expérience ramassée et schématisée dans une donnée *a priori* ; il arrive même à mieux connaître les phénomènes et à se frayer une route vers de nouvelles découvertes. La moindre lueur entrevue sur les sommets des choses vaut mieux que toutes les clartés du monde sensible. Il y a donc deux méthodes scientifiques s'entr'aidant dans une communauté fé-

conde : le chemin des faits aux lois réelles et le chemin des lois réelles aux faits. C'est comme un pont dont le bout terminal devient à un moment donné point initial : on part du phénomène dont la facile clarté nous fait découvrir l'être, et on revient de l'être au phénomène comme de la cause à l'effet. Le fait de l'existence des concepts nous conduit à l'existence de l'intelligence comme faculté innée ou *a priori*, c'est-à-dire à la raison invisible et nécessaire de ces phénomènes. Nous pourrions appeler cette faculté du nom de *loi*, si on n'avait pas tant abusé de ce mot. L'intelligence n'est-elle pas, en effet, la manière constante et uniforme d'agir de l'être humain, lorsqu'il pense le nécessaire et l'universel ? Cependant, comme l'agir suppose l'être, on parle plus exactement en l'appelant une cause, un pouvoir, une faculté.

Enfin, après avoir rattaché la multitude éparse des concepts à leur raison métaphysique, il faut montrer comment ils sont engendrés par elle ; nous devons donc nous hâter d'expliquer la formation des concepts par l'exercice et le jeu de la faculté intellectuelle. Il sera prouvé par là même qu'on a eu raison de réduire l'apriorisme à son *minimum :* l'existence de l'intelligence comme faculté.

CHAPITRE IV

FORMATION DU CONCEPT

1er MOMENT : ABSTRACTION

I. Résumé. — Nécessité de l'expérience.

II. Comment l'image est présente à l'intelligence.

III. La première démarche de l'esprit n'est ni un jugement ni une conception.

IV. Elle consiste dans une analyse, ou abstraction *sui generis*, de l'activité mentale s'exerçant sur les données sensibles. — Mécanisme de cette abstraction.

I

Dans notre première Partie : **Existence des concepts**, nous avons vu que le *sensationnisme* est impuissant en fait et en droit à expliquer les formes universelles et nécessaires de la connaissance ; qu'il faut recourir à des éléments supérieurs à la sensation et à l'image, appelés *a priori*, parce qu'ils sont antérieurs à l'expérience externe et interne. Nous nous sommes attaché dans les trois premiers chapitres de cette deuxième partie : **Origine des concepts**, à dresser la table de ces éléments *a priori*. Nous avons pensé que l'esprit scientifique consistait à réduire, autant que faire se peut, le domaine de l'apriorisme pour agrandir le champ de l'analyse et des explications expérimentales ; conduit par cette méthode, nous avons dû rejeter deux sortes d'apriorisme, l'*apriorisme objectif* ou intuition immédiate de l'absolu et l'*apriorisme subjectif des concepts et des formes*. L'un et l'autre nous ont apparu comme

un *maximum* d'apriorisme souvent inintelligible, toujours inutile et gratuit. Par des éliminations successives nous sommes arrivé jusqu'à la simple existence de la faculté intellectuelle, nue et dépouillée de toutes formes, une véritable *tabula rasa* sur laquelle rien n'est écrit avant l'expérience des sens. C'est un *minimum* d'apriorisme. Nous avons montré qu'il était nécessaire ; nous espérons prouver dans les trois derniers chapitres qu'il est suffisant.

Si l'intelligence est le seul élément *a priori* nécessaire pour former les concepts, elle n'en exige pas moins le concours de l'élément *a posteriori* ou empirique. Les concepts ne germent pas en elle absolument purs et vierges, indépendamment de tout contact sensible et matériel. Ç'a été le vice commun des systèmes que nous venons d'analyser, depuis celui de Platon jusqu'à celui de Kant, de ne pas faire suffisamment large la part de l'expérience. Dans tous ces systèmes, où abondent les éléments *a priori*, l'expérience n'intervient qu'au second moment de la connaissance, dans l'ἀνάμνησις ou reconnaissance, dans la réflexion, dans l'acte conscient ; quant au premier moment de la connaissance, dans le mouvement direct et spontané de l'intelligence, elle ne joue aucun rôle. Il faut cependant excepter le Kantisme, où les données sensibles font partie essentielle de l'acte de la connaissance. Mais l'expérience y est tellement élaborée par les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, qu'il n'en reste rien et que la connaissance devient une pure construction de l'esprit. Force est donc, après avoir donné une main aux *intellectualistes*, de tendre l'autre aux sensasionnistes. Avec les premiers nous admettons qu'on ne peut expliquer les concepts sans l'intelligence ; mais c'est tout. Avec les derniers nous plaidons la cause

de la sensation et de l'image ; nous leur reprochons même d'avoir fait alliance inconsciemment avec les premiers et de regarder trop souvent les données empiriques comme des traductions faites par les facultés, comme des constructions *a priori*. D'après nous, c'est toujours l'*objet* qui détermine la mesure de nos connaissances : nous le montrerons longuement dans la troisième partie : **Valeur des concepts**, sans nier cependant ce que nos facultés ajoutent aux objets dans la représentation. L'intelligence n'entre pas comme une pièce essentielle dans la formation des sensations et des images; celles-ci représentent simplement des formes psycho-organiques de la connaissance; l'imagination et la mémoire sensible sont des sens internes et par conséquent des facultés organiques. Commencée dans les sens périphériques et achevée dans la sensibilité interne, comme le dit très bien saint Thomas : « Exprimitur a sensu et terminatur in ipsa phantasia, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum » (Op. XIV, *De natura verbi intellectus*), la représentation sensible ou image n'est pas seulement nécessaire à l'intelligence pour repenser, reconnaître, prendre conscience; elle est encore nécessaire pour penser et connaître. Aux raisons que nous avons déjà fait valoir, contre l'apriorisme objectif et l'apriorisme subjectif des concepts, en faveur de la dépendance de l'esprit à l'égard du corps et de la nécessité des données sensibles pour la formation des concepts, on nous permettra d'ajouter celle-ci que nous empruntons à Aristote et qui résume sommairement notre pensée : « Il n'est pas moins évident, dit le philosophe de Stagire, que lorsqu'un sens vient à manquer, il doit nécessairement alors manquer aussi quelque science qu'il est impossible d'acquérir. En

effet, nous ne pouvons apprendre que par induction ou par démonstration. Or la démonstration se tire de principes universels; et l'induction, de cas particuliers. Mais il est impossible de connaître les universels autrement que par induction; c'est par l'induction, en effet, que sont connues les choses abstraites, quand on veut faire comprendre que certaines d'entre elles sont dans chaque genre, choses d'ailleurs dites abstraites bien qu'elles ne soient pas séparées en tant que chacune d'elles formerait un objet distinct. Or, induire est impossible pour qui n'a pas la sensation; car la sensation s'applique aux objets particuliers; et pour eux, il ne peut y avoir de science, puisqu'on ne peut pas du tout la tirer d'universels sans induction, ni l'obtenir par l'induction sans la sensibilité. » (*Derniers analytiques*, liv. I, ch. XVIII, p. 110; trad. Barthélemy Saint-Hilaire.) Si Aristote a raison de dire que la science ne s'acquiert point par la sensation, οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι (*loc. cit.*, ch. XXXI, p. 169), il n'en est pas moins vrai cependant que les concepts proviennent de la sensation, γίγνονται ἀπὸ αἰσθήσεως (*loc. cit.*, liv. II, ch. XIX, p. 286). Saint Thomas, le commentateur par excellence des ouvrages d'Aristote, conclut de la même façon : « Ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. » (S. Th., I, q. 84; a. 7.)

Pour l'école péripatéticienne, le secours des données empiriques est d'autant plus nécessaire qu'elle n'admet rien d'inné, si ce n'est les facultés, et qu'elle ne peut rien concevoir dans l'intelligence qui ne provienne des sens. Toutes les catégories, tous les rapports abstraits et universels baignent en quelque sorte dans la sensibilité; ils sont là sous leur forme empi-

rique et concrète, comme les empreintes elles-mêmes des objets qui ont agi sur les sens, empreintes réelles et vivantes faites selon le double modèle du sujet sentant et de l'objet senti. Le premier soin de l'intelligence sera de les dégager de cet état matériel pour les penser ensuite et construire la science avec l'universel et le nécessaire.

II

Avant d'étudier par quel procédé la faculté intellectuelle brisera l'écorce empirique pour mettre à nu les réalités intelligibles ou caractères universels et nécessaires des choses, il convient d'examiner comment l'image, forme sensible de la connaissance, peut être présente à l'intelligence pour en recevoir une certaine élaboration. Il y a là une difficulté. L'image, étant quelque chose de matériel, d'organique, d'individuel et de contingent, comment se présentera-t-elle à l'esprit qui est dépouillé de toute matière ?

Nous remarquons d'abord que les images, avec lesquelles l'intelligence doit entrer en rapport, constituent les connaissances les plus élevées de la vie sensitive : supérieures aux sensations, elles s'en distinguent par nature, comme il a été dit plus haut. De plus, quoique leur représentation soit encore matérielle, elles sont cependant moins fugitives que les sensations, et, en l'absence des objets, elles peuvent les rappeler et les représenter. Il y a même dans les représentations sensibles de l'imagination comme une certaine indépendance de la matière. La mémoire représente sans doute les objets, sans qu'ils soient actuellement présents ; mais elle doit les figurer en tant que passés, en tant qu'ayant déjà été perçus par les sens. L'imagination les représente simplement et dans leur totalité : car les images peuvent être regar-

dées comme des *complexus* et des synthèses de qualités sensibles. L'imagination est donc, dans l'ordre sensible, la faculté la plus élevée et la plus voisine de l'intelligence. Bien plus, ce voisinage de l'intelligence l'ennoblit et en fait comme la base matérielle de l'opération abstractive. C'est la remarque de saint Thomas : « Pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior. » (S. Th. I. q. 85. a. 1. ad 4.) Il s'établit ainsi comme une sympathie de l'imagination et de l'intelligence. Les facultés, en effet, ne sont pas, comme on le dit trop souvent avec ironie, de petites personnes enfermées dans le moi, étrangères l'une à l'autre. Au contraire, elles se tiennent toutes en vertu de l'unité de leur principe radical et originaire, dont elles ne sont pas séparées, mais seulement réellement distinctes. Ce que saint Thomas dit de l'intelligence est encore vrai des autres facultés : « Intelligere proprie loquendo non est intellectus, sed animæ per intellectum. » (Quæst. Disp. *De Veritate*, q. X, a. 9.) C'est l'âme qui agit par les facultés, pensant par l'intelligence, sentant par la sensibilité, voulant par la volonté. La distinction empêche la confusion, mais n'entraîne pas la séparation. Distinctes de l'âme et distinctes entre elles, les facultés ont une commune et originaire unité ; aussi ne sont-elles pas isolées et agissent-elles réciproquement l'une sur l'autre.

Il y a, en effet, un déterminisme mutuel des facultés. L'imagination a le pouvoir de produire des modifications dans les fonctions de la vie végétative et de la vie sensitive. Tout le monde sait que l'image jouit d'une grande influence motrice sur les parties de l'organisme soumises à la volonté, comme les muscles, ou non soumises, comme les viscères. Il nous suffit de nous représenter certaines choses ri-

sibles, joyeuses ou tristes, pour rire et donner à notre physionomie l'aspect de la joie ou celui de la tristesse. Quelquefois, on est tellement préoccupé de ne pas se couper avec un rasoir, qu'on se coupe. On croit qu'on va tomber dans un gouffre et on y tombe. L'image prend un tel degré d'intensité qu'il en résulte des fascinations ou hallucinations. Une femme épileptique, ayant vu un serpent dans un champ, tombe tout à coup; elle dit qu'elle sent un serpent; au bout d'un mois elle tendait à prendre la forme d'un serpent, à se mouvoir de la même façon, à tirer la langue avec furie. On trouverait dans le livre du Dr Liébault : *Thérapeutique subjective* (1891), des faits très nombreux et très intéressants au point de vue de l'auto-suggestion, de la suggestion à l'état de veille, de la suggestion à l'état hypnotique. On trace, par exemple, sur le bras non anesthésié d'un malade, certains caractères ou points; on lui dit en même temps : « Dans une heure, tu saigneras à telle partie de ton corps; » et le malade ne tarde pas, en effet, à saigner à l'endroit désigné. On avait, à l'école de Nancy, à appliquer un vésicatoire sur un malade; on lui appliqua des morceaux de papier, en lui suggérant que le vésicatoire était appliqué; au bout de vingt-quatre heures, ce vésicatoire suggéré opérait aussi bien qu'un vésicatoire réel. Nous n'insistons pas sur ce déterminisme de l'image; grâce à son côté moteur, elle agit sur les sens externes, sur les centres nerveux, sur toutes les parties de l'organisme. De son côté, le corps agit puissamment sur l'imagination; la faim, la réplétion, l'état de l'estomac, la fatigue ou le repos, la souffrance, la maladie, la vieillesse, etc., exercent une influence considérable sur les images, même sur l'intelligence et sur la volonté. Les facultés sensibles, mémoire et imagination, re-

çoivent aussi le contrecoup des facultés intellectuelles. Dans la *Théologie mystique*, on donne une grande importance à la purification des facultés sensibles internes, comme la mémoire et l'imagination. Or, cette purification ne peut être faite que par l'action des facultés intellectuelles. L'intelligence et la volonté peuvent modifier l'état de la mémoire et celui de l'imagination. Si j'applique l'exercice de mon intelligence à tel genre de considérations ou d'objets, je diminue ou j'augmente l'intensité des images. Les études très abstraites et très absorbantes, comme celles du métaphysicien ou du théologien, rendent les images moins vives, moins colorées ; l'imagination s'appauvrit peu à peu et quelquefois des groupes d'images disparaissent. Un savant confrère m'a affirmé qu'il était en train de perdre certains groupes d'images et que la plupart des images qui échappaient à cette banqueroute partielle représentaient des images *composites* ou génériques, ou bien des signes. Les facultés connaissantes, sens et intelligence, n'agissent pas seulement l'une sur l'autre ; elles agissent encore sur les facultés appétitives. L'imagination exerce son influence sur l'appétit sensitif et les mouvements passionnels ; c'est pourquoi elle a été appelée la pourvoyeuse des passions. L'intelligence agit sur la volonté ou appétit rationnel en lui présentant le vrai comme un bien ; les scolastiques appellent la volonté une puissance aveugle suivant la direction de l'intelligence : *potentia cæca sequens intellectum*. La volonté et l'appétit sensitif jouissent aussi d'une certaine influence sur les facultés de la connaissance qui leur correspondent. En sorte qu'il y a comme un rythme de déterminations et d'influences réciproques composé d'après le rythme des facultés.

Ce déterminisme se comprend dans la théorie pé-

ripatéticienne de la distinction des facultés et de leur *radication* dans la même âme. Celle-ci peut en quelque sorte se retirer dans une faculté, y concentrer ses énergies. « Un peintre, dit Alexandre Bain, est d'autant plus impressionné par un paysage qu'il reste sourd au chant des oiseaux, au bourdonnement des insectes ou au murmure du vent; l'âme tout entière passant dans un sens en augmente la puissance et affaiblit tous les autres. (*Les Sens et l'Intelligence*, 2e partie, ch. II, p. 368.)

Puisque les facultés sont ainsi dépendantes les unes des autres et que l'action de l'une a son contre-coup et son retentissement dans le champ des autres, il n'est pas étonnant qu'il y ait harmonie entre elles, que l'une s'exerçant, l'autre puisse s'exercer, que dans la vision d'un même objet chacune le voie à son point de vue et avec une activité proportionnée à son énergie. Tandis que l'activité mentale est ébranlée, la volonté agit aussi à sa façon, en aimant comme bien ce que l'intelligence connaît comme vrai. La perception d'un objet extérieur est suivie de l'acte de l'imagination, qui prend copie de la sensation et la reproduit en l'absence de l'objet. Or, comment la volonté, par exemple, se porte-t-elle vers le bien qui lui a été présenté par l'intelligence? La volonté est une puissance aveugle, une pure faculté d'appétition, incapable par conséquent de percevoir le bien qui lui est présenté par l'intelligence. Il suffit que le bien soit offert par l'intelligence. C'est le même problème que celui de l'action de l'intelligence sur l'image.

Comment l'image peut-elle déterminer l'esprit ou être présente à l'esprit? Celui-ci ne peut la saisir comme son objet : l'image ne constitue pas un objet de pensée. Il suffit qu'elle soit perçue par l'imagina-

tion, de même qu'il suffit que le vrai soit présenté comme bien à la volonté. Ce problème est résolu par l'harmonie, la dépendance mutuelle et la communauté d'origine des facultés. Aussitôt que l'image est formée dans l'imagination, le sens intime, ou conscience sensible, répandu sur toute l'étendue du système nerveux et principalement dans le cerveau, avertit de la présence d'une image. Or, comme l'activité soit de l'imagination, soit du sens intime, vient originairement de l'âme et qu'il résulte de la communauté de vie une sorte de sympathie entre ces deux facultés sensibles et les facultés intellectuelles, le sens intime informe l'âme de la présence d'un objet de connaissance dans la faculté la plus voisine de l'esprit, l'imagination. L'esprit s'applique aussitôt à l'image, non pas en vertu d'un acte libre de la volonté, mais en vertu et de l'unité du sujet qui sent et pense tout ensemble, et de l'identité de l'objet qui est à la fois senti et apte à subir l'opération intellectuelle.

Il faut bien remarquer que l'image ne détermine pas à proprement parler l'intelligence. L'âme consiste en un principe de forces vitales, sensitives et intellectuelles. Les objets extérieurs, par leur action sur les organes périphériques, excitent l'âme, qui opère déjà comme principe vital, à exercer sa faculté sensible de connaissance, et à mettre en jeu son activité intellectuelle. Ce qui semble éveiller tout d'abord l'esprit, ce n'est pas directement l'image, mais plutôt l'activité de l'âme qui déjà perçoit par cette image et en a conscience. Il en résulte que par le fait même qu'un objet est reçu dans une faculté, il est rendu présent aux autres facultés qui peuvent s'exercer sur cet objet ; il n'est pas besoin d'une nouvelle union. Mais il faut que ces autres facultés soient capables d'opérer sur cet objet ; quand l'image,

par exemple, se manifeste dans le champ de la conscience sensible, la volonté n'est pas par là même excitée à agir. Car, si les forces de l'âme sont éveillées directement les unes par l'activité des autres, elles sont aussi éveillées en partie, quoique moins directement, par l'objet qui correspond à leur nature. Or, l'objet qui se trouve représenté dans l'imagination et présent au sens intime est apte, sinon à devenir immédiatement un objet de pensée, à subir du moins l'opération de l'esprit, comme nous le montrerons bientôt. Essentiellement actif dans cette première opération que nous appelons une *abstraction originelle*, l'esprit n'a besoin pour agir que d'une certaine *détermination extrinsèque*, c'est-à-dire, de la présence de l'image dans le champ de la conscience. Par nature, il est essentiellement actif, toujours et constamment déterminé à agir. Aussi la seule présence de l'objet suffit-elle pour stimuler son attention naturelle et spontanée. L'intelligence se tourne donc vers l'image présente pour la transformer en un objet de pensée. L'objet était d'abord dans la nature absolument matériel et incapable, laissé à lui-même, de s'élever jamais à la vie, ni à plus forte raison, à la pensée, au sentiment, à la beauté intelligible, à l'enthousiasme, à la sainteté. Mais nous lui faisons subir, dans notre connaissance, une série de transformations progressives selon le degré des facultés. Lorsque l'œil a fait le coloris, que l'oreille a transformé les rapports des nombres en mélodie et en harmonie, l'intelligence fait jaillir, à la manière d'un artiste, du concret l'abstrait, du particulier l'universel, du contingent le nécessaire et l'éternel. Elle donne la poésie aux choses et y fait étinceler le divin. C'est que nous savons déchiffrer et, pour ainsi dire, créer à nouveau l'idéal que Dieu

a caché sous le voile de la matière. A l'aide de vestiges très imparfaits, nous arrivons à reconstituer l'être parfait ; quand les lignes ou les figures se trouvent imparfaites, nous avons le génie de les redresser; dans cette figure grossière de trois lignes qui se coupent nous reconnaissons le triangle idéal, celui que nous définissons; c'est ainsi que Cuvier reconstituait le mastodonte à l'aide de quelques fragments d'os. Sans doute ce *processus* de l'intelligence n'est pas également parfait chez tous les hommes. Cependant tout être doué de raison s'élève au-dessus de la matière, connaît l'enthousiasme, le sacrifice, la sainteté.

Supposez un être humain absolument privé de la partie la plus riche de la sensibilité, des sens de la vue et de l'ouïe, plongé dans les profondeurs de la matière et de la nuit, une masse inerte de chair, comme James Mitchell (*Phil. de l'esp. humain*, t. III, Appendice), Laura Bridgman (*Journal of mental science*, janvier 1876. — *The Life and Education of* Laura Devvey Bridgman; *The Deaf, Dumb and Blind Girld*, by her teacher Mary Switf Lamson. — *Mind*, avril 1879), et surtout comme Marthe Obrecht, cette jeune fille sourde-muette et aveugle, dont M. Duilhé de Saint-Projet a écrit une si lucide et si consciencieuse monographie (*Apologie scientifique de la foi chrétienne*, ch. XVIII). Dès que vous mettez cette âme en contact avec le monde extérieur et que l'imagination s'enrichit de représentations sensibles, la pensée s'éveille, l'activité mentale brise son enveloppe matérielle et s'élève jusqu'à l'universel, jusqu'à l'immatériel, jusqu'aux plus hautes régions de la lumière et de l'idéal. On ne peut donc dénier à l'intelligence son activité.

Il faut montrer comment, partant du sensible, elle

arrive à s'épanouir dans l'immatériel, l'abstrait, l'universel, le nécessaire, l'éternel.

III

Le premier acte de l'intelligence n'est ni le *jugement* ni la *conception*.

Kant a déclaré impossible l'intuition intellectuelle, la conception proprement dite ; l'entendement est essentiellement synthétique et sa première démarche consiste en un jugement. Le jugement est d'ailleurs ce qui constitue le fond de l'entendement kantien. Les disciples de Kant qui n'ont pas voulu rejeter, à l'exemple de M. Renouvier, les substances et les facultés, ont généralement conservé cette notion de l'entendement, comme faculté de juger. Le concept ne viendrait qu'après le jugement, dont il serait un cas particulier. Juger, c'est apercevoir un rapport ; or, le concept implique, outre le rapport perçu, l'identité de ce rapport dans tous les cas particuliers, c'est-à-dire, sa généralisation. La théorie du jugement doit donc précéder la théorie de la généralisation.

Avant d'examiner si le jugement explique le concept, ou bien si c'est au contraire le concept qui explique le jugement, nous poserons une question préalable : l'intelligence en général, considérée simplement comme faculté de l'universel et du nécessaire, est-elle essentiellement une *faculté de juger ?* Il ne nous semble pas que juger soit l'acte premier et fondamental, ni la raison formelle de toute intelligence. Il y a des intelligences qui ne jugent pas, qui ne raisonnent pas, et cela à cause de leur perfection. De même que l'intelligence rapporte dans un raisonnement la conclusion aux deux prémisses, comme

aux principes logiques dont elle est le corollaire ; de même, elle rapporte dans un jugement le sujet au prédicat soit par analyse, soit par synthèse. Quelle est donc la raison de ce *processus* discursif de l'intelligence humaine ? C'est qu'elle ne perçoit pas immédiatement dans le principe la conclusion, dans le sujet le prédicat. Une intelligence qui contemplerait la conclusion dans le principe immédiatement et d'un seul regard intuitif n'aurait pas besoin de raisonner. Le raisonnement est un détour que fait l'esprit pour arriver à la vérité qu'il cherche et dont il n'a pas l'intuition. Pareillement, une intelligence qui jouirait, dans la considération ou intuition de son essence, de la vision de tout ce qui convient à cette notion ou ne lui convient pas, ne ferait jamais ni analyse ni synthèse. Le jugement et le raisonnement sont des procédés dont une intelligence ne s'aide qu'en avouant sa faiblesse, en accusant son imperfection. A quoi bon composer et diviser des notions ou des jugements quand on a déjà saisi les raisons des choses, ce qu'est une chose, comme dit saint Thomas, *quod quid est*. L'intelligence humaine compose et devise ses concepts, parce que dans les concepts qu'elle forme elle n'a pas aperçu tout ce qu'ils contiennent virtuellement de compréhension. Le jugement et le raisonnement présentent donc à l'esprit sous une forme explicite et formelle le contenu des concepts ; ce sont des procédés logiques dont nous avons besoin pour développer et achever notre imparfaite intuition, et comprendre dans une mesure plus ou moins grande les raisons des choses ; d'abord très génériques et d'une évidente pauvreté, nos concepts vont se perfectionnant, acquérant toujours de nouvelles déterminations. Les concepts primitifs, les seuls dont nous nous occupons, ne deviennent

des concepts scientifiques qu'au prix de longs raisonnements. C'est que notre connaissance est fragmentaire et que nous sommes loin de posséder la plénitude de la lumière intellectuelle. Il en va tout autrement de l'Ange, dit saint Thomas, dans un article lumineux intitulé : *Utrum angeli intelligant componendo et dividendo ?* Nous citons ses propres paroles : « Angelus autem, intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum. (S. Th. I. q. 58 : a. 3. ad. 1.) Si l'Ange, à raison de la perfection de sa nature intellectuelle, n'use point de procédés logiques, ni ne produit des êtres de raison, que faut-il dire de l'intelligence de Dieu, chez qui l'être, la faculté, l'opération et l'objet ne constituent qu'une seule et même chose ? Dieu est acte pur, intellection pure. Aussi saint Thomas dit-il encore : *Deus intelligendo non componit, nec dividit.* (S. Th., I. q. 85. a. 5. c.) Il y a donc des intelligences qui n'ont ni la faculté de juger, ni celle de raisonner. Le jugement et le raisonnement ne constituent pas la caractéristique de l'intelligence en général. Ce qui fait le fond de l'être intelligent, ce qui ne peut jamais être un défaut, puisqu'il doit se trouver dans l'intelligence la plus parfaite aussi bien que dans l'intelligence la plus imparfaite, c'est l'aperception des raisons des choses, des essences, du *quod quid est.* Il faut définir l'intelligence, non d'après ce qui est un défaut par nature, mais d'après ce qui est au contraire par nature une perfection. L'intelligence en général consiste essentiellement dans l'*intuition.* Comment l'intelligence humaine, malgré son *processus* dialectique ou discussif, qui est sa ca-

ractéristique parmi les intelligences, peut-elle produire des intuitions mentales, nous essayerons bientôt de l'expliquer. L'intuition humaine n'est pas assurément dans les conditions de l'intuition divine ou même de l'intuition angélique. La nécessité où nous sommes de composer et de diviser, c'est-à-dire de juger et de raisonner, marque bien cette différence et notre imperfection. Notre intuition intellectuelle ou conception est d'abord très vague et très générique, comme ce regard synthétique jeté du sommet d'une montagne sur la vallée et sur les sites environnants. Elle ne se précise et s'enrichit qu'au moyen d'analyses et de synthèses patiemment multipliées ; on arrive ainsi à la synthèse définitive qui s'appelle un concept scientifique. Toute la difficulté porte sur la formation des concepts primitifs, transcendantaux ou génériques, embrassant les caractères les plus universels des choses.

Or, sans ces derniers concepts on n'expliquera jamais le jugement. Placer le jugement au seuil de l'intelligence et en faire dépendre le concept, c'est, nous semble-t-il, se tromper sur l'intelligence en général et ensuite méconnaître la nature de l'intelligence humaine. Comme on le verra, nous mettons bien des opérations avant celle de juger : l'abstraction, la conception, la généralisation précèdent le jugement et le rendent possible. Le concept complet résulte de ces trois opérations mentales et le jugement n'en est que l'explication et le développement.

Il nous semble d'abord qu'il est absolument impossible de former un jugement directement et immédiatement sur les données sensibles. La première démarche de l'intelligence en face de l'image ne saurait consister en un jugement.

Qu'est-ce en effet que juger? Juger c'est percevoir

un rapport entre deux termes; sans les deux termes connus et compris, point de jugement. Or, dans l'hypothèse kantienne, où le jugement représente la fonction primitive de l'intelligence, en quoi consistent les deux termes connus et compris? Ce sont nécessairement deux images, deux données de la sensibilité, fournissant chacune une connaissance; on connaît par les sensations, on connaît par les images. Mais ces connaissances appartiennent à un ordre inférieur; les données qu'elles enveloppent peuvent contenir des rapports, ces rapports sont concrets; les dissociations et associations par similarité, qui se sont faites dans l'imagination, ne constituent que des opérations sensibles et concrètes. Tout y est particulier, concret, restreint aux conditions de l'espace et du temps, soit l'opération elle-même, soit l'objet de l'opération. Assurément les rapports d'espace et de temps, de similarité et de disparité, de coexistence et de succession, et, en général, les rapports des choses sont connus par l'imagination, mais sous forme particulière, sensible et concrète. Par les fonctions sensitives nous avons beau associer et dissocier, diviser et composer, nous ne connaissons jamais les raisons de l'espace et du temps, ni les raisons des choses en général. Si Bossuet a raison de dire des opérations intellectuelles qu'elles supposent une *raison à nous connue*, on peut dire avec la même vérité des opérations sensitives qu'elles ne supposent jamais une raison à nous connue. Le *quod quid est* n'est représenté dans l'image que d'une façon virtuelle et possède encore, sous certains rapports, la matérialité des choses de la nature. Sans doute les images nous permettent, par leurs dissociations et associations, de comparer entre elles, sous forme concrète et empirique, les

raisons des choses et de les apprécier d'une façon singulière. L'appréhension ou sensation se complète dans l'ordre sensible par le rapprochement des images, la comparaison et l'appréciation ou jugement particulier. Toute connaissance de l'ordre sensible reçoit sa forme complète dans ce dernier acte que nous avons appelé un jugement particulier et que les scolastiques désignent sous le nom d'*estimative*. Quand le cerf remarque que les feuilles commencent à pousser aux arbres de la forêt, il se produit dans son cerveau toute une série d'opérations sensitives depuis la simple appréhension jusqu'au jugement ou appréhension complexe. Arrivée à ce point extrême, sa connaissance est aussi parfaite qu'elle peut l'être chez un animal : mais elle est de même nature que la première démarche de la sensibilité, c'est-à-dire un acte des facultés sensibles. La nature du jugement dépend, en effet, de la nature des termes qui ont été mis en comparaison. Comment le rapport perçu ne serait-il pas de même espèce et de même nature que les choses où il est donné ? Entre deux images ou termes sensibles, concrets et individuels, il ne saurait y avoir que des relations sensibles, concrètes et individuelles.

Pour saisir l'existence de ces relations, il n'est pas nécessaire d'avoir une faculté qui les dépasse ; il est même nécessaire d'avoir une faculté du même ordre. Car chaque faculté possède sa sphère d'action et n'opère jamais en dehors du champ de son objet formel. L'intelligence, comme faculté de l'universel et du nécessaire, ne peut connaître à la façon des facultés sensibles, à moins de mettre dans un même genre les deux ordres de facultés ; mais ne serait-ce pas commettre l'intelligence, et abandonner la psychologie au sensationnisme ? Incapable de percevoir

ce rapport sensible, concret et individuel, qui n'est pas son objet formel proportionné, l'intelligence est aussi incapable de le saisir comme abstrait, universel et nécessaire, dans les données de la sensibilité, où il jouit du même mode d'existence que dans les choses matérielles. L'abstrait, l'universel et le nécessaire sont en puissance aussi bien dans les choses que dans les représentations sensibles de l'imagination. L'intelligence ne les saisira qu'à la condition de les dégager ; et elle n'apercevra aucun rapport abstrait, universel et nécessaire, avant d'avoir à comparer des choses abstraites, universelles et nécessaires.

Autant il est difficile de comprendre comment l'esprit aperçoit ces rapports entre les données de la sensibilité, autant il est facile de concevoir cette aperception si les deux termes comparés et rapportés sont eux-mêmes abstraits et généraux. On ne saurait à proprement parler appeler abstraites certaines images dissociées et associées par l'imagination ; ces abstraits sensibles n'ont rien de commun avec les abstraits intelligibles, comme nous l'avons démontré longuement dans notre première Partie. Entre deux abstraits intelligibles, deux concepts universels et nécessaires, comme ceux *d'homme et de mortel*, je n'ai pas de peine à concevoir un rapport universel et nécessaire et à prononcer ce jugement : *l'homme est mortel*. Nous regardons comme une chose impossible, au contraire, de former un jugement, à moins qu'il ne soit une appréciation sensible et instinctive, — et celui-là ne s'exprime point en proposition, — si les deux termes, sujet et prédicat, n'ont pas été d'abord conçus par l'intelligence, pour être ensuite comparés. Avant de comparer, sous forme universelle et nécessaire, *mortel et homme*, l'intelligence doit les penser sous forme universelle et nécessaire.

On dira peut-être qu'il n'est pas nécesaire que dans tout jugement les deux termes soient universels. Dans ce jugement : *Pierre est savant*, l'attribut seul est dit général et le sujet est particulier. Oui, sans doute, le sujet est particulier, en ce sens que le concept de Pierre est le concept d'un individu ; mais il est général en ce sens qu'il est un concept pensé par l'intelligence. Il en est de même dans ce jugement en apparence plus compliqué : *Émile et Louis sont aimables*. Ce n'est que lorsque les deux sujets ont été conçus avec le caractère abstrait et général de l'*amabilité* qu'on peut affirmer leur convenance sous ce même rapport. Le jugement a donc pour objet d'affirmer qu'un sujet est compris ou n'est pas compris dans l'extension d'un prédicat, c'est-à-dire dans la classe générale des êtres désignés par un prédicat. Or cette affirmation devient impossible lorsque les choses mises en rapport n'ont point entre elles les relations de prédicat et de sujet : ce qui arrive dans le cas où les données sont des sensations ou des images. Les relations de prédicat et de sujet représentent des relations logiques. Or la logique n'est pas à proprement parler le fait des images. Le concept peut seul revêtir les aspects logiques de prédicat et de sujet. N'est-ce pas en considérant une chose en dehors du temps et de l'espace que l'intelligence la conçoit comme pouvant se rapporter à d'autres choses ? Avant d'arriver au jugement, il est nécessaire de passer par l'abstraction et par la généralisation. Or aucune des données de la sensibilité n'est abstraite au point de devenir générale ; car il lui manque l'abstraction proprement dite. Limitée par l'espace et au moins par le temps, l'image, pour si schématisée qu'elle soit, est incapable d'être jamais reconnue comme absolument identique dans tous les cas,

comme pouvant se rapporter à plusieurs autres choses différentes de celle qui est représentée. Une odeur ou une saveur étant dans l'imagination quelque chose de concret et de déterminé, celle-ci ne saurait l'envisager à part des notes qui l'individualisent; et la généralisation est aussi impossible que le jugement. Toutes ces opérations se tiennent : point de jugement sans relations de prédicat et de sujet ; point de généralisation sans conception et abstraction.

Nous accordons sans peine que le jugement est l'aperception des rapports universels et nécessaires ; que son objet n'est ni l'un ni l'autre des deux termes, mais le rapport de l'un à l'autre. Il faut reconnaître toutefois que cette aperception devient impossible si les rapports universels et nécessaires n'existent pas plus dans les deux termes que dans ce papier. Le jugement suppose l'universel et le nécessaire; il n'est au fond qu'un concept complexe qui a été tiré de son état d'enveloppement soit par analyse, soit par synthèse. Un jugement qui exprimerait l'aperception d'un rapport entre deux images ne pourrait être qu'une image complexe ; nous retournerions au sensationnisme, ou plutôt nous serions en présence d'un mystère, celui d'une faculté intellectuelle proprement dite, trouvant son objet formel à l'état de connaissance dans un rapport sensible. D'où proviendrait le rapport abstrait et universel ? L'intelligence le formerait-elle par l'application d'une fonction synthétique à la matière sensible ? Ce serait du pur Kantisme. Serait-il, au contraire, donné par l'expérience ? Il resterait dans la région du sensible et ne mériterait pas le nom d'abstrait et d'universel.

Le vice de cette théorie résulte d'une erreur sur la nature de l'abstraction et la nature du jugement. Les dissociations et associations de l'imagination ne don-

nent rien de vraiment abstrait. L'intelligence, en s'exerçant sur les représentations sensibles, ne peut y appréhender que ce qu'il y a ; ou plutôt elle ne le peut même pas, puisque le sensible ne saurait être son objet proportionné. Nous concevons l'intelligence d'une façon bien différente. De même que le jugement sous forme particulière, sensible et concrète, constitue la perfection de l'appréhension simple, de telle sorte qu'il n'est qu'une appréhension complexe ; de même, le jugement sous forme universelle, intelligible et abstraite, représente une forme complexe de la connaissance, qui suppose déjà le concept. Il y a une mémoire intellectuelle pour conserver les concepts et permettre entre eux des rapprochements ou comparaisons, comme il y a une mémoire sensible pour conserver les images. Il existe encore une conscience intellectuelle des concepts, comme il existe une conscience sensible des connaissances inférieures. L'homme vit ainsi dans deux ordres de connaissances spécifiquement et génériquement distincts : force est donc de reconnaître à chacun de ces deux ordres tout ce qui est nécessaire à la connaissance en général. Le jugement est postérieur au concept.

Puisque l'intelligence ne consiste pas essentiellement en une faculté de juger et que le jugement ne peut représenter la première démarche de l'esprit en face des données de la sensibilité, ne semble-t-il pas que notre connaissance devrait débuter par le concept, par cette *intuition intellectuelle*, regardée par Kant comme impossible ? Il n'en est rien ; nous ne croyons même pas nécessaire d'insister après ce que nous venons de dire. De même qu'entre deux images l'intelligence est incapable d'apercevoir un rapport nécessaire et universel, de même et pour les mêmes raisons, elle est incapable d'apercevoir dans une

image le nécessaire et l'universel. Sans doute l'objet individuel qui est représenté par l'image contient, outre ses notes individuelles, des notes essentielles et génériques, c'est-à-dire l'universel et le nécessaire; mais cette essence est individuelle, l'universel et le nécessaire ne sont là qu'en puissance. Pour que l'intelligence perçût le nécessaire et l'universel, l'essence devrait être formellement nécessaire et universelle. Si le phénomène empirique reste vierge jusqu'au moment de l'acte intuitif, l'intuition n'aura pas lieu et l'intelligence n'entrera jamais en communication avec la nature ou l'essence qu'enveloppe le concret. L'attention qu'elle concentrerait sur un point de vue quelconque de l'image ne saurait tracer une ligne de démarcation entre l'essence et les traits individuels. Tout est individuel dans l'image; à quelque point de vue qu'on se place, on n'y trouvera jamais que du concret et de l'individuel. M. l'abbé Piat dit bien que c'est le génie de l'intelligence de choisir dans le concret le point de vue de l'essence; quand l'intelligence touche au phénomène empirique, « elle n'y prend que son bien; elle n'en saisit que l'essence, parce qu'elle ignore tout le reste, parce qu'elle est le sens des propriétés et de leurs rapports, comme la vue est le sens de la couleur et l'ouïe celui du son. La brume légère qui s'élève à la surface du sol par un matin de printemps, n'arrête pas l'essor de l'aigle. Il la dépasse d'un coup d'aile et va planer dans l'azur. Il en est de même de notre intelligence: elle traverse la région du sensible, sans s'y embarrasser, son vol l'emporte plus loin. » (*L'Intellect actif*, III[e] partie, p. 130. Cf. p. 16, 22, 75, 110, 119, 122, 129, 133.) Assurément l'intelligence est la faculté et comme le sens de l'universel, du nécessaire et de l'essentiel. Ce que nous ne pouvons accorder, c'est que l'objet

de ce sens ou de cette faculté soit explicitement et formellement dans l'image, même après l'attention et après cette ligne de démarcation tracée dans le concret. Avant et après le regard de l'esprit, tout est concret et individuel; pendant que dure le regard, si ce regard consiste en une vision, tout nous paraît également concret. La question n'est pas abordée : on nous dit que l'intelligence saisit l'universel et le nécessaire ; qu'elle perçoit, comme dit Aristote, les idées dans les images ; mais ce n'est là qu'un fait. Ce que nous cherchons, c'est l'explication et le *quomodo* de ce fait, c'est-à-dire l'origine du concept. M. l'abbé Piat a mauvaise grâce à dire que « ce commerce direct de l'intelligence avec la nature du sensible semble avoir été reconnu par saint Thomas d'Aquin ». (*Loc. cit.*, p. 130.) L'Ange de l'École a nettement reconnu l'existence d'une intuition intellectuelle et d'un commerce direct avec l'essence abstraite des données sensibles ; mais il a fait plus que cela : il est entré dans l'explication, portant plus avant le tranchant de l'analyse.

Fidèle aux doctrines de saint Thomas sur la nature de la connaissance et sur la formation des concepts, nous ne croyons pas que la première démarche de l'esprit puisse consister soit en un jugement, soit en une intuition intellectuelle. Tout est concret et individuel dans l'image; rien n'y saurait être directement et immédiatement l'objet formel de l'intelligence. Les rapports de l'esprit avec le sensible ne sont pas des rapports de connaissance, mais plutôt des rapports d'abstraction. Au lieu de débuter par une synthèse intuitive, l'intelligence entre en commerce avec l'image par une analyse primitive et originelle que nous appelons abstraction et qu'il faudra caractériser. Après cette analyse, qui n'est pas encore une con-

naissance, l'intelligence conçoit ou produit son concept et le perfectionne par la généralisation, le jugement et le raisonnement. Les premières opérations se font dans un même temps quoiqu'elles soient distinctes : pour les décrire nous sommes obligé de les séparer.

IV

Il faut distinguer soigneusement deux sortes d'abstraction mentale trop souvent confondues. Prenons le concept d'*humanité*. Je puis par un acte libre de la volonté concentrer mon attention sur ce concept, l'analyser et le décomposer en ses éléments immédiats : l'*animalité* et la *rationabilité*. Ces deux derniers concepts, moins complexes que le premier, sont susceptibles d'être divisés en des concepts encore plus simples, et cela indéfiniment, autant qu'il y aura de l'être, jusqu'à la notion la plus pauvre et la plus universelle, celle qui contient seulement l'être sans aucune de ses déterminations. La notion d'être est, en effet, la seule qui ne puisse être décomposée, en raison de son extrême indétermination. Tous les autres concepts, plus déterminés et plus riches en compréhension, se soumettent à la pénétrante analyse de l'esprit qui tranche, divise et sépare les éléments ou rapports divers d'une même chose. Les jugements analytiques sont ainsi obtenus par la décomposition d'un seul et même concept en deux concepts identiques. La seule condition exigée dans ce travail d'analyse et de décomposition mentale, c'est que les concepts soient contenus nécessairement et *a priori* les uns dans les autres. Ce genre d'abstraction est naturel à l'esprit humain ; il se rencontre plus particulièrement chez les philosophes et les métaphysiciens. Quoi qu'on ait dit de ses dangers

et de ses inconvénients, on ne peut lui dénier une profonde influence sur le développement de l'esprit. L'abstraction habitue à faire l'analyse de sa pensée, à saisir les rapports abstraits, à pénétrer jusqu'au fond des choses ; on prend à cet exercice une plus grande précision d'esprit et plus d'envergure. Le mot abstraction signifie dans le langage courant quelque chose de scientifique, d'ennuyeux, de difficile, de mort, de terne, de détaché de la vie : c'est le sens péjoratif. Il faut, en effet, pour abstraire surmonter des difficultés, renverser des obstacles. A qui faut-il dire jusqu'à quel point l'intelligence est paresseuse et incapable de se livrer à ce travail d'abstraction qui lui est propre, si elle n'est pas secondée par le caractère, c'est-à-dire par le courage, la fermeté, la persistance, ou bien si un sentiment, une passion quelconque, ne serait-ce que la vanité et le besoin d'admiration de soi-même, n'intervient pas pour stimuler, pousser et diriger l'effort intellectuel ? Cette paresse de l'intelligence est la démonstration pour ainsi dire tangible de sa dépendance à l'égard des images et du cerveau pour réfléchir sur les concepts.

Or, nous avons dit que cette dépendance dans le travail de la réflexion ou de l'abstraction réflexe ne se comprend pas si l'intelligence est indépendante des sens dans le travail du premier moment, celui où se forme originairement le concept. Il y a, en effet, un autre genre d'abstraction qui, au lieu de s'exercer sur des concepts déjà *formés* et de présider au développement des connaissances intellectuelles, s'exerce au seuil de l'intelligence sur les données sensibles de l'imagination et commence la formation des concepts qu'une autre opération achèvera. Avant cette abstraction originelle et primitive, il n'y a point de concept dans l'esprit ; il n'y a que des images dans

l'imagination et dans les réserves de la mémoire. C'est ce qu'exprime très bien saint Thomas d'Aquin dans cette admirable *Somme théologique*, si pleine de philosophie et de psychologie : « Intellectus humanus, qui est infirmus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium ; et in principio est *sicut tabula rasa*, *in qua nihil est scriptum*, ut Philos. dicit in 3. de Anima, tex. 14. » (S. Th. I, q. 79, a. 2.) La perception des sens ne peut écrire elle-même sur la *table rase* de l'intelligence : rien de matériel ne saurait agir sur l'immatériel, c'est-à-dire le modifier intrinsèquement. L'esprit n'est donc pas, comme le voulait Locke, une pure capacité réceptive où les images viendraient s'imprimer ; ce serait matérialiser l'esprit et ramener le concept à l'image.

L'intelligence appartient à l'ordre spirituel, et c'est en vertu de sa force active qu'elle trace dans sa puissance passive les caractères intelligibles des objets matériels. Comment cela ? Au moyen d'une *abstraction originelle* qui n'est pas encore la connaissance, mais la condition indispensable de la connaissance. Toute l'idéologie péripatéticienne et scolastique repose sur cette opération fondamentale de l'intelligence humaine qui ne se rencontre que chez l'homme ; elle n'existe pas chez l'animal qui n'est pas intelligent, ni chez les intelligences supérieures à l'homme, absolument indépendantes de la matière. Elle est donc la caractéristique de l'homme. Au point de vue de la connaissance, elle tient le milieu entre le sensationnisme et l'innéisme, jetant entre les deux rives des connaissances sensibles et intellectuelles comme un pont mystérieux où se rencontrent et se transforment le sensible et l'intelligible, le matériel et le spirituel, le singulier et l'universel.

Il y a donc deux sortes d'abstraction : l'abstraction réflexe s'exerçant sur les concepts et l'abstraction primitive et originelle s'exerçant sur les images pour former les concepts. Il est inutile d'ajouter que cette dernière est la seule qui nous intéresse. Entrons immédiatement dans son mécanisme.

Il ne sera pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur l'état des images, dans le moment qui précède l'abstraction. Comme nous l'avons dit et répété, les images ne sont pas que des clichés photographiques; elles présentent assurément des copies, des reproductions, des échos plus ou moins fidèles de la sensation et de la nature ; mais elles ne ressemblent pas à quelque chose d'inerte et de mort. Au contraire, elles consistent en des tendances, des activités, des habitudes. On sait que l'habitude est, comme les facultés, dans le genre des qualités opératives. Sous l'influence de certaines lois, particulièrement la loi de ressemblance, les images se rapprochent les unes des autres; il se fait des associations et dans un sens très large, que nous avons précisé dans notre première partie, des abstractions, c'est-à-dire des dissociations. Nous avons appelé cette abstraction une abstraction sensible, inférieure, improprement dite. On n'abstrait jamais que des traits individuels; c'est-à-dire qu'on perçoit un sensible sans un autre sensible qui lui est uni dans la nature. Par opposition à cette abstraction inférieure, l'abstraction intellectuelle détache un attribut *non individuel* d'un groupe de faits individuels. Entre les deux il y a un abîme, celui du matériel au spirituel. L'un peut être photographié, figuré sur le tableau, enregistré et reproduit par le phonographe ; l'autre ne le peut pas. Mais tout cela a été démontré. Sauf toutes ces réserves, il y a donc dans le monde des images des abstractions

ou dissociations. Le cas peut-être le plus élevé de ces sortes d'abstractions se rencontre dans ce que nous avons appelé des phénomènes de *fusion*. On se souvient que sous l'attraction de la similarité, comme s'exprime Alexandre Bain, les images se soudent les unes aux autres ; les parties semblables *fusionnées* ressortent avec force et netteté, tandis que les parties disparates se détruisent ou s'affaiblissent par de mutuelles contradictions. Le résultat est une image générique ou *composite* qui peut être regardée comme le substitut concret de plusieurs cas particuliers. C'est ainsi que l'image se schématise peu à peu, se dépouille jusqu'à un certain point de sa concrétion, et perd un certain nombre de ses traits individuels que l'abstraction n'aura pas à enlever; elle reste toujours quelque chose d'essentiellement concret, commè nous l'avons prouvé; mais elle devient moins matérielle et se prépare en quelque sorte à une abstraction supérieure que l'attention est incapable de produire dans l'imagination. Ce travail d'association et de dissociation, de fusion et de schématisation, nous apparaît comme le *prélude* de l'abstraction mentale. D'autant plus que saint Thomas nous fait remarquer qu'en vertu de la *radication* des facultés dans la même âme et du voisinage de l'imagination et de l'intelligence il y a chez l'homme un ennoblissement radical et originaire des facultés sensibles par les facultés intellectuelles. De telle sorte que les images deviennent de plus en plus éthérées et subtiles dans leurs associations et dissociations, non seulement en raison des lois de succession, de causalité, de similitude, de coexistence, mais en raison aussi de cet accroissement d'activité que l'imagination emprunte à l'intelligence ; elles se trouvent *aptes* et *préparées* à servir en quelque sorte de matière à l'abstraction de cette

activité intellectuelle que les scolastiques désignent sous le nom d'*intellectus agens*.

L'intelligence exerce donc sur les images, en vertu de sa radicale activité, une première influence, celle de les préparer à l'abstraction, qui en dégagera les formes intelligibles de la connaissance. C'est ce qu'exprime saint Thomas dans cette phrase suggestive : « Phantasmata virtute intellectus agentis redduntur *habilia*, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. » (S. Th. I, q. 85, a. 1, ad 4.) Mais la fonction principale de l'activité intellectuelle consiste dans l'abstraction elle-même. Lorsque nous avons opposé, pour les distinguer, l'abstraction sur les concepts et l'abstraction sur les images, nous avons observé que la première est une œuvre de *réflexion*. Il n'en est pas de même de l'abstraction originelle et primitive; elle est essentiellement le produit de la *spontanéité*. Les images, étant des formes sensibles et matérielles, sont incapables de déterminer intrinsèquement l'intelligence; mais nous avons vu qu'il leur suffit d'être présentes dans le champ de la conscience. L'intelligence est donc par nature déterminée à s'exercer sur les images, et représente une *spontanéité d'abstraction*. D'après Aristote, le spontané, ἑκούσιον, est ce qui se produit de soi seul et atteint une fin qui n'est pas cherchée, qui n'est même pas connue. (*Mor. Eudemiorum*, lib. II, cap. IX; édit. Firmin-Didot.)

L'activité intellectuelle ne consiste pas, en effet, en une faculté connaissante ou perceptive; quand elle s'exerce à ce premier moment, l'intelligence n'a encore devant elle aucun objet de connaissance. L'action de l'activité mentale a précisément pour but de dégager des formes sensibles les formes intelligibles qui constituent l'objet propre de la connais-

sance intellectuelle. Saint Thomas s'est demandé s'il ne conviendrait pas de supposer dans la sensibilité un *sensus agens;* sa réponse a été négative. Outre que les facultés sensibles ne renferment pas que de la passivité, et qu'elles participent à l'activité de toute faculté perceptive, les objets matériels sont sensibles en acte, tandis qu'ils ne sont intelligibles qu'en puissance et incapables sous ce rapport de déterminer l'intelligence comme faculté perceptive. Loin d'être une entité abstraite ou une qualité occulte, inerte, l'*intellectus agens* de saint Thomas représente la vivante spontanéité de l'esprit et son inclination foncière à faire jaillir, comme un artiste sous son ciseau, du bloc des données sensibles l'abstrait et l'immatériel. En langage moderne nous pourrions l'appeler activité intellectuelle, intelligence active, entendement actif.

On pourrait comparer sa spontanéité avec l'*instinct.* Il n'est pas difficile de trouver, en effet, entre ces deux choses des analogies et des équivalences. L'instinct n'est pas un véritable *réflexe.* Une excitation quelconque suffit à déterminer un acte réflexe ou adaptation neuro-musculaire. Pour provoquer un acte instinctif, il faut faire intervenir la conscience. « L'instinct, dit Romanes, est un acte réflexe dans lequel il y a un élément de conscience. » (*L'Evolution mentale chez les animaux*, trad. de Varigny (1884), ch. xi, p. 153.) Bien qu'il ne soit pas souvent possible de tracer pratiquement la ligne de démarcation entre l'acte réflexe et l'acte instinctif, on peut en théorie regarder comme un acte réflexe toute adaptation neuro-musculaire où n'intervient pas la conscience, et comme un acte instinctif tout réflexe qui implique des éléments de connaissance consciente. Le réflexe se vérifie très bien sur la



grenouille décapitée, ce souffre-douleur des physiologistes. Un homme dont les reins ont été brisés et dont le cerveau n'est plus en rapport avec les membres inférieurs, retire son pied si on le pince; il n'est pas besoin qu'il ait conscience du jeu des muscles : les centres nerveux inférieurs suffisent à la production de l'acte réflexe. Au contraire, l'acte instinctif implique toujours un élément conscient. Les poussins, à peine sortis de l'œuf, suivent de l'œil les mouvements d'insectes rampant à terre, tournent leur tête avec précision et ne tardent pas à picorer des miettes. La *spontanéité* de l'activité intellectuelle présente des analogies avec ces deux actes, mais surtout avec l'instinct. Comme ce dernier, elle suppose des phénomènes de connaissance et de conscience; si elle n'a pas présentes, au moyen du sens intime, des images qui lui serviront d'excitation extrinsèque, elle restera une détermination toujours prête à passer à l'acte sans y passer jamais. Des excitations inférieures, comme celles qui suffisent aux actions réflexes, ne la détermineraient pas à agir; il est nécessaire que l'excitation soit faite par une connaissance consciente appropriée, c'est-à-dire par une image épurée et schématisée. D'autre part, elle n'exerce pas son activité sur l'image, à la manière d'une faculté connaissante. Semblable au réflexe, à qui suffit une excitation sans connaissance, l'activité spontanée de l'intelligence se porte sur l'image et atteint sa fin sans la chercher ni la connaître. Ne semble-t-il pas qu'en définissant le spontané Aristote ait aussi défini l'instinct?

Outre ce caractère de nécessité et de fatalité que présente l'instinct chez les animaux et même souvent chez l'homme, il faut signaler un autre caractère : certains instincts sont innés, c'est-à-dire tout faits

dès l'origine. La spontanéité de l'intelligence, elle aussi, n'est pas seulement nécessaire et fatale dans ses actes d'analyse et d'abstraction sur les images; elle est de plus innée et toute faite avant l'exercice des facultés sensibles. C'est même à cause de son antériorité sur l'expérience des sens que nous l'avons appelée un élément *a priori*.

En raison de ce double caractère de nécessité et d'innatisme, la spontanéité intellectuelle pourrait très bien se nommer le *sens de l'abstrait*, si elle était une faculté représentative ou perceptive. On serait plus dans la vérité en l'appelant une *spontanéité effective de l'abstrait*. L'activité intellectuelle, en effet, produit l'abstrait sans le connaître, à la manière d'un instinct ou d'une spontanéité. « Oportet igitur ponere, dit saint Thomas, aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. » (S. Th. I, q. 79. a. 3. c.) Les *espèces*, c'est-à-dire les essences ou raisons des choses, ou bien encore les formes intelligibles et les similitudes immatérielles, sont dans l'image à l'état de concrétion, de matérialité et d'individuation; en d'autres termes, le *quod quid est* ou la nature des choses est en *puissance* dans l'image. L'activité intellectuelle dégage de son enveloppe empirique la forme intelligible et la fait ainsi passer à l'*acte*. L'abstraction consiste à faire passer à l'acte tous les éléments essentiels qui ne sont qu'en puissance dans les formes sensibles, c'est-à-dire dans les images. C'est donc une action efficiente ou effective. Il ne faudrait pas s'imaginer qu'en agissant sur les images cette spontanéité effective pulvérise matériellement le phénomène empirique, et le tamise, pour ainsi dire, mettant de côté les conditions individuelles et ne laissant parvenir jusqu'à

l'intelligence perceptive qu'un résidu abstrait qui serait l'essence. Ce n'est là qu'une fiction. Saint Thomas a bien soin de faire remarquer que l'action de l'*intellectus agens* n'est pas de même nature que celle des autres activités naturelles. « Actio intellectus agentis non est ejusdem modi cum actione formarum naturalium. » (*De Anima*, a. 6.) Les forces naturelles, en effet, agissent par une sorte de déploiement et une certaine communication d'énergie. L'activité intellectuelle, au contraire, ne modifie en rien physiquement, par son action *sui generis*, l'élément empirique d'où la forme intelligible est abstraite. En raison de son immatérialité, elle sépare *intentionaliter*, c'est-à-dire *idéalement* et dans l'ordre de la connaissance, les phénomènes individuels et leurs raisons essentielles. L'image est dégagée, non pas dans son être physique, mais en tant qu'image et représentation, de toutes les conditions individuelles d'espace et de temps; c'est-à-dire qu'une image intelligible, pour ainsi parler, a été produite dans l'intelligence perceptive par l'action de l'activité mentale sur l'image sensible.

L'abstraction primitive et originelle consiste donc à porter une sorte d'*attention élective naturelle* sur la représentation sensible d'une essence concrète et individuelle, et à prendre à sa *manière spirituelle* une *copie* ou représentation intelligible de cette essence. De même que la sensibilité externe copie et représente à sa manière les objets extérieurs qui ont agi sur elle; de même que l'imagination copie et représente les sensations; de même, l'activité intellectuelle, sans avoir besoin d'une détermination intrinsèque de la part des données sensibles, copie et représente à l'intelligence perceptive le contenu des images; cette copie ne peut être absolument cal-

quée sur ces formes sensibles de la connaissance, puisqu'elle est le produit d'une faculté spirituelle; elle consiste en une reproduction intelligible et immatérielle de ce qu'il y a d'essentiel dans la donnée imaginative. L'essence contenue dans celle-ci ne se sépare donc pas physiquement, comme si elle était tamisée, des conditions individuelles. Dans l'image comme dans la nature, l'essence se trouve identifiée avec l'individualité ; c'est pourquoi il est impossible de mettre à part physiquement les éléments essentiels et les éléments individuels; ce serait d'ailleurs inutile, par suite de l'activité mentale qui *transforme* le sensible en intelligible, c'est-à-dire le *mode d'être individuel* de l'essence en un *mode d'être intelligible.* La grande erreur du sensationnisme consiste à croire qu'il est nécessaire que ce que l'intelligence perçoit séparément subsiste séparément dans l'image ou dans la nature. « Non necesse est, dit saint Thomas, ut ea, quæ intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura; unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia præter singularia, neque etiam mathematica præter sensibilia. » (Opusc. XV. *De Angelorum natura.*) L'essence individuelle et concrète peut être parfaitement conçue en dehors des caractères individuels et concrets, s'il y a une activité intellectuelle intrinsèquement déterminée à la reproduire sous forme intelligible et spirituelle dans la puissance passive et réceptive de l'intelligence perceptive. Car d'elle-même l'essence est faite pour déterminer l'intelligence à l'acte perceptif; elle a simplement besoin de cette abstraction primitive qui la mette à nu, en la dégageant *idéalement* des notes individuelles et concrètes.

L'intelligence possède donc une spontanéité effective de l'abstrait, c'est-à-dire le pouvoir d'abstraire

les essences, les raisons des choses, ce que saint Thomas appelle *quod quid est*, et Aristote τὸ τί ἐστιν. (Vol. 3, p. 223, A, α; édit. Firmin-Didot, 1854.)

Ces expressions, employées couramment dans l'idéologie péripatéticienne, ont prêté quelquefois à une équivoque qu'il est facile de dissiper. L'abstraction primitive et originelle, dont nous parlons, n'atteint pas les essences des objets matériels, au sens où l'on prend ce mot dans la science. Abstraire spontanément des essences toutes faites comme celles qu'exprime la définition, serait un procédé bien facile pour arriver à la science. N'est-ce pas ce sens qu'on attribue à l'abstraction lorsqu'on nous demande avec une pointe d'évidente ironie quelle est l'essence d'un *facteur rural?* Aristote, à qui nous devons la découverte d'une spontanéité effective de l'abstrait, se serait bien gardé d'accorder à l'homme un semblable pouvoir, lui, qui a défendu la thèse de l'essence indémontrable, οὔτε τὸ τί ἐστιν οὐθ' ὁρισμῷ οὔτ' ἀποδείξει ἔστι γνῶναι. (Vol. 1. p. 159. B, ζ.) Nous ne pouvons connaître *a priori* par une vue directe de l'esprit aucune essence toute faite. Ce n'est que par démonstration et définition, ἀποδείξει, ὁρισμῷ, que nous connaissons l'essence, τὸ τί ἐστιν, quand il nous est donné de la connaître. Les essences abstraites par la spontanéité intellectuelle sont des essences génériques et transcendantales, comme les raisons d'être, de substance, d'accident, de mouvement, de repos, ou bien encore des essences spécifiques très confuses. Assurément, pour avoir le concept scientifique du mouvement, de la substance ou de l'être, il faudra procéder, comme parle saint Thomas, par composition et par division, c'est-à-dire par des jugements et des raisonnements. Mais la notion vulgaire du mouvement est possédée par tous les hommes, comme

les notions de substance, de cause et d'être. Ces données primitives et encore très confuses s'éclaireront par la réflexion de l'intelligence et serviront de bases à tous nos raisonnements. Il n'est pas possible de pousser la démonstration jusqu'à l'infini; vouloir tout démontrer, ce serait nier la démonstration elle-même. Or les notions premières, abstraites par l'activité intellectuelle, perçues ensuite par l'intelligence qui les analyse dans le moment de la réflexion, servent de point de départ au procédé discursif de l'entendement. Par essences, il faut donc entendre les réalités les plus vagues, les plus génériques et les plus transcendantales.

Après avoir dissipé l'équivoque et avoir précisé la signification du mot essênce, nous devons continuer à faire l'analyse de l'*intellectus agens*, comme spontanéité effective de l'abstrait. Nous avons dit qu'avant d'être connaissance et représentation, l'intelligence est activité. Les comparaisons que nous avons empruntées à la psychologie des réflexes et de l'instinct nous ont servi à mettre en relief ce caractère de détermination intrinsèque et essentielle, d'activité et de spontanéité que présente d'abord l'intelligence. Puisque nous parlons de choses spirituelles que nous ne connaissons que par des concepts impropres, nous sommes bien forcé d'avoir recours à des équivalences et à des analogies. Tout spiritualiste se trouve dans cette nécessité. Les scolastiques ont pris leurs comparaisons surtout du côté de la lumière. L'intellect actif veille comme une lampe toujours allumée et prête à projeter sa lumière sur les objets. C'est qu'en effet l'intelligence n'est pas toute activité, ni toute spontanéité; bien qu'elle ne consiste pas en une faculté connaissante et représentative, elle appartient cependant à l'ordre de la connaissance

et de la représentation : elle est une *activité intellectuelle*, une condition de la possibilité des concepts; nous avons vu que sans l'abstraction, qui est son opération fondamentale, l'intelligence serait à jamais incapable d'entrer en communication avec l'essence. Aussi bien, les métaphores, empruntées par les scolastiques, sont familières à tout le monde. Quel est le positiviste le plus scrupuleux dans son langage qui, à propos de la connaissance, ne parle pas de la lumière de la raison, de la lumière de l'intelligence ? Ces expressions se rencontrent souvent dans saint Thomas. Nous citons au hasard : « Intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. » (S. Thomas. I, q. 54, a. 4, ad 2.) L'intellect actif est comparé à la lumière ; l'abstraction ressemble par conséquent à une illumination. L'image, éclairée par la lumière intellectuelle, représente quelque chose de matériel et d'opaque. Sous l'action de cette lumière, elle devient brillante aussi, et l'essence, qu'elle contient sous forme concrète et sensible, se projette sous forme de *représentation* et de cliché photographique dans l'intelligence perceptive, dont elle est appelée la forme intelligible; elle est intelligible en acte, comme les objets matériels sont visibles en acte après le lever du soleil; elle est dégagée des conditions matérielles de l'espace et du temps qui la couvraient de ténèbres, elle est abstraite. Représentée d'abord dans l'image sous forme sensible, elle est représentée dans l'intelligence sous forme intelligible. Rien n'a été changé au point de vue physique dans l'image; mais sous l'*éclairage* de l'activité intellectuelle, l'essence qu'elle représentait sous forme sensible, brille devant l'intelligence, où elle reproduit sa photographie et dessine

ses traits sous forme intelligible. L'essence, contenue dans l'image, n'est isolée que pendant le temps de l'illumination; mais après l'illumination, tandis qu'elle reste toujours concrète et singulière dans l'image, elle est à nu dans l'intelligence qu'elle détermine intrinsèquement à l'acte perceptif. L'essence est ainsi abstraite des choses matérielles, intelligible en acte, apte à être connue.

Nous avons envisagé l'intellect actif sous les deux faces de l'activité et de la lumière. Nous voudrions entrer plus avant dans le mécanisme de son abstraction, non assurément avec la prétention de dissiper toute obscurité, mais avec l'espoir d'aller plus au fond du problème et d'y apporter plus de lumière. Que de fois l'esprit humain ne doit-il pas s'avouer incapable de donner une théorie explicative des faits qui ne laisse aucun doute ni aucune difficulté! D'accord sur le fait d'une abstraction primitive et originelle fournissant à l'intelligence un objet proportionné de connaissance, les scolastiques se sont divisés sur la théorie. Il convient de rappeler sommairement leurs explications, non seulement dans un intérêt historique, mais encore dans la pensée qu'elles jetteront plus de lumière sur l'abstraction. Elles nous paraissent toutes plausibles, — nous ne parlons que des principales; — chacune d'elles peut concourir pour sa part à éclairer le problème. Il n'est pas difficile de comprendre ces divergences d'explications, en raison des aspects différents d'une action aussi complexe par nature que celle de l'activité intellectuelle sur l'image. Si la thèse relativiste des nuances n'est pas un pur thème littéraire, on peut bien l'invoquer; chacune des théories qui vont suivre est affaire de point de vue; de ces rayons épars et divers selon le pied du prisme résultera une lumière totale d'ensemble pro-

jetant plus de clarté sur le jeu de l'activité intellectuelle et le rôle de l'image.

Nous pouvons poser la question de cette façon : Quelle est la part de l'image dans la production des formes intelligibles sous l'influence de l'activité intellectuelle ? L'image est-elle une simple condition *sine qua non* de l'exercice de l'activité intellectuelle, ou bien exerce-t-elle une certaine causalité et quelle espèce de causalité ? D'abord nous devons éliminer l'hypothèse d'après laquelle l'image tiendrait le rôle de cause soit matérielle soit formelle. Au sens strict, la cause matérielle et la cause formelle entrent chacune comme partie essentielle dans le composé dont elles représentent les principes constitutifs. Si donc l'image concourait, en qualité de cause matérielle ou de cause formelle, à la production de la forme intelligible, celle-ci serait de même nature, c'est-à-dire quelque chose de sensible et de matériel. Mais ne pourrait-on pas, dans une large acception du mot, regarder l'image comme une cause matérielle, en tant qu'elle fournit à sa manière la forme intelligible ?

Suarez ne semble accorder à l'image qu'un *minimum* de causalité (lib. IV *De Anima*, cap. II, numer. XII, p. 719, vol. III ; Vivès, 1856). La donnée sensible, présente dans le champ de la conscience empirique, serait simplement la condition *sine qua non* de la production des formes intelligibles ; elle pourrait toutefois être appelée matière de la connaissance intellectuelle, ou plutôt matière de la cause qui produit les formes intelligibles. Saint Thomas ne dit-il pas : « Sensibilis cognitio non est totalis causa intellectualis cognitionis, sed quodam modo *materia causæ.* » On sait qu'il ne faut pas entendre par là une cause matérielle proprement dite, celle qu'on désigne dans l'École sous le nom de *materia ex qua.*

L'intelligence perceptive pourrait représenter, par comparaison, la matière d'où jaillissent les formes intelligibles. Quant à l'image, elle est seulement la matière de la cause productrice, et encore en ce sens restreint qu'elle fournit, à sa manière concrète et sensible, la matière sur laquelle s'exerce l'activité intellectuelle ; ou bien encore, en ce sens qu'elle se présente, pour ainsi dire, comme une cause exemplaire dont l'activité intellectuelle tire copie sous forme immatérielle. D'après cette explication, le rôle de l'image se bornerait à déterminer *extrinsèquement* l'activité intellectuelle. Nous avons montré ailleurs que cette sorte de détermination s'explique par la *radication* de l'imagination et de l'intelligence dans la substance de l'âme, et par la présence objective de l'image dans la conscience sensible.

D'autres scolastiques accordent à l'image une plus grande causalité. C'est ainsi que Cajétan en fait une cause instrumentale, mais une cause instrumentale *objective* (I, q. 79, a. 3, cf. q. 85, a. 1). Se plaçant à un point de vue différent de celui de Suarez, au point de vue de l'essence encore concrétisée dans l'image et au point de vue de l'abstraction qui doit la dégager de ses conditions individuelles, le célèbre commentateur de la *Somme théologique* a surtout considéré le mode dont l'activité intellectuelle éclaire les images. L'éclairage, ou, pour traduire mot à mot, l'illumination projetée sur les données sensibles par l'activité intellectuelle consiste en une illumination *objective* et *abstractive ;* objective, en tant qu'elle fait apparaître et briller à l'esprit les caractères essentiels de l'objet représenté dans l'imagination ; abstractive, puisqu'elle dévoile les raisons des choses et les met à part idéalement de leurs caractères concrets et individuels. Ainsi se manifeste dans

la donnée sensible l'intelligible en acte, c'est-à-dire la nature ou l'essence en tant qu'elle fait abstraction de l'espace et du temps. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi ce qu'il y a d'individuel n'est pas éclairé ; il répugne à l'individuel, en tant qu'individuel, d'être jamais intelligible en acte, puisque l'individuel représente le matériel et l'intelligible en acte l'immatériel. Par conséquent, de même que la lumière corporelle manifeste la couleur d'une pomme sans en révéler la saveur, de même la lumière intellectuelle éclaire les caractères essentiels et laisse dans l'ombre les caractères individuels. Si c'est dans la nature de la couleur et non dans celle de la saveur d'être sensible en acte sous l'action de la lumière du soleil ou de toute autre lumière corporelle, c'est aussi le génie des essences d'être intelligibles en acte sous l'éclairage de la lumière intellectuelle.

Cajétan admet donc une illumination *objective*, rejetant ainsi toute illumination *formelle* qui imprimerait dans les images quelque forme ou vertu spirituelle dérivée de l'activité intellectuelle. Les images ne sont pas éclairées formellement à la manière des corps diaphanes, mais objectivement à la manière des couleurs. D'après une opinion reçue à cette époque, la lumière n'était pas inhérente au coloré, mais seulement au milieu ; l'air était illuminé formellement et les couleurs objectivement. Cajétan va plus loin cependant que Ferrariensis, le grand commentateur de la *Somme contre les Gentils*. Celui-ci rejette toute illumination actuelle, soit objective, soit formelle, et n'accorde qu'une *illumination radicale* (lib. II, *Contra Gentes*, cap. LXXVII, XCVI; lib. I, cap. LXV). L'imagination et l'activité intellectuelle ayant leur principe commun originaire dans la substance spirituelle de l'âme, l'image deviendrait intelligible en

acte en raison de cette unité radicale et en raison d'un certain contact de l'activité intellectuelle et de l'image. Comme il est facile de le voir, Ferrariensis s'est placé un peu au point de vue de Suarez. Nous croyons avec Cajétan qu'il ne suffit pas que l'image soit présente, ni qu'elle soit illuminée radicalement par l'activité intellectuelle ; cette illumination radicale ne fait que préparer l'image à l'illumination actuelle d'où résultera l'intelligible en acte. Nous admettons une illumination *actuelle* ; quant aux expressions d'illumination *objective*, d'illumination *formelle*, elles sont motivées par deux théories régnantes à cette époque sur la nature de la coloration.

Bannez (I, q. 59, a. 3, dub. 2) et d'autres philosophes comme les *Conimbricenses* (III, *De Anima*, cap. v, q. 4, a. 2) entendent l'illumination actuelle autrement que Cajétan. L'activité intellectuelle illuminerait l'image en raison de l'effet produit, c'est-à-dire, en raison de la forme intelligible ; l'objet n'est, en effet, intelligible en acte que dans la forme intelligible ; l'image représente le sensible en acte et l'intelligible en puissance. Or, d'un côté, ce qui est intelligible en puissance ne peut devenir intelligible en acte sans recevoir quelque changement, une sorte d'immatérialité. D'un autre côté, l'image ne saurait être dépouillée physiquement de ses conditions matérielles sans être totalement anéantie. Il faut donc reconnaître que l'intelligible ou immatériel en acte ne se manifeste que dans la forme intelligible.

Cette explication ne contredit pas celle de Cajétan; elle présente simplement un autre aspect du problème qui nous occupe. Jean de Saint-Thomas, connu dans l'Ecole sous le nom de *profundissimus*, complète l'explication un peu vague de Cajétan. L'image

est présente comme le dit et l'explique Suarez; elle est préparée et rendue apte à recevoir l'illumination de l'activité intellectuelle, comme l'a bien vu Ferrariensis. De plus, l'illumination actuelle dégage idéalement la forme intelligible par une action réelle sur l'image. Voici deux formules qui résument la pensée de Jean de Saint-Thomas : « 1° Dicendum est phantasma necessario debere concurrere ad producendam determinatam speciem intelligibilem; 2° neque istum concursum posse salvari alia meliori via quam ponendo quod phantasma concurrat ut instrumentum intellectus agentis ad talem productionem. » (*Philosophia naturalis*, q. X. a. 2. diff. 2.) Cette dernière formule nous intéresse seulement. D'après Jean de Saint-Thomas, on ne fait pas assez grande la part de l'expérience dans la genèse des formes intelligibles, si l'image ne concourt pas comme cause instrumentale effective, mue et élevée par l'*intellectus agens* comme cause principale.

Nous nous trouvons en présence d'une grave question de philosophie, le problème de l'*instrument* ou cause instrumentale. Si on admet les principes généraux concernant la cause instrumentale, principes qui dominent le débat actuel, il n'y a pas, nous semble-t-il, de difficulté spéciale à supposer que l'image concourt comme cause instrumentale. Jean de Saint-Thomas n'entre pas ici dans l'examen du problème de la cause instrumentale; ce travail est fait ailleurs avec une remarquable pénétration. On est seulement en droit de lui demander, dans le cas présent, comment l'image joue le rôle de cause instrumentale. Voici sa réponse. L'âme humaine aime et désire son union avec le corps; c'est donc qu'elle y trouve son bien et son perfectionnement. Or le bien et le perfectionnement de l'intelligence proviennent des ima-

ges ou formes sensibles. Toutefois le corporel et le sensible ne peuvent concourir à ce perfectionnement sans une certaine subordination des puissances sensitives aux puissances intellectives, ni sans le concours effectif de l'image comme cause instrumentale. Dans une œuvre d'art, l'instrument de l'artiste ne concourt-il pas à sa manière pour produire un effet bien supérieur à sa nature? Il y a une influence mutuelle de l'artiste sur l'instrument et de l'instrument sur l'artiste. La scie, par exemple, a la vertu propre et connaturelle de couper le bois ; sous l'influence et la direction de l'ouvrier, ce même travail prend une forme bien supérieure. Il en est de même de l'image et de l'activité intellectuelle. Déterminée extrinsèquement par l'image, l'activité intellectuelle dégage une forme intelligible plutôt qu'une autre ; modifiée à son tour par l'activité intellectuelle, l'image reçoit la vertu de produire la forme intelligible. En quoi consiste donc cette vertu communiquée? Jean de Saint-Thomas répond avec le Docteur angélique : « Illa virtus proprie, neque est corpus, neque est corporea, neque incorporea, sed virtus ad incorporeum.» (*De Veritate*, q. XXVII, a. 4. ad 5um.) Comme toute forme ou qualité complète, cette vertu n'a pas le mode du sujet où elle ne fait que passer et qu'elle ne doit pas perfectionner; elle a plutôt le mode d'être de son terme ou de l'effet qu'elle produit. La disposition ou aptitude communiquée à l'image et la rendant propre à l'abstraction ne consiste pas uniquement en quelque chose de radical et de primordial, comme l'union des puissances dans la même âme ; mais en quelque chose d'actuel. Or ce mode actuel ne peut être qu'une certaine influence, en vertu de laquelle l'image se trouve présentement subordonnée à l'action de l'activité intellectuelle.

Telles sont les principales explications fournies par les scolastiques sur le rôle que joue l'image, sous l'influence de l'activité intellectuelle, dans la production des formes intelligibles. Nous n'en rejetons aucune ; nous estimons qu'elles présentent des aspects différents d'un problème qui a beaucoup de faces; elles se complètent et s'harmonisent.

A première vue et en restant à la superficie, on serait tenté de croire que la spontanéité intellectuelle exerce plusieurs opérations : nous avons parlé de l'illumination des images, de l'intelligibilité en acte des essences, de la production des formes intelligibles. La vérité est que ces différentes opérations ne représentent que les phases logiques d'un même acte. C'est une seule opération avec trois rapports ou connotations différentes. Car, par là même que la forme intelligible est produite, l'essence se trouve intelligible en acte et l'image éclairée, c'est-à-dire apte à produire, sous la vertu de l'activité intellectuelle, la forme intelligible. De plus, dès lors que nous avons obtenu une forme intelligible avec le concours de telle image, nous avons abstrait telle essence plutôt que telle autre. Le tout se fait donc par une seule et même action qui se rapporte à trois choses. Semblable à la cause principale qui dans un seul acte touche d'abord l'instrument qu'elle meut et élève, produit son effet et atteint son but, la spontanéité intellectuelle par une seule et même action touche l'image, produit la forme intelligible et réalise sa fin qui est de fournir à l'intelligence un objet de connaissance proportionné.

Comme l'abstraction représente le fond de l'opération mentale à ce premier moment, l'intellect actif consiste donc véritablement en une *spontanéité effective de l'abstrait*.

CHAPITRE V

FORMATION DU CONCEPT

2e MOMENT : CONCEPTION

I. Opposition entre l'activité pure et la réceptivité de l'intelligence. — Rapport des formes intelligibles avec cette réceptivité.
II. Nature de l'intelligence réceptive : mélange de passivité et d'activité vitale. — Production du concept ; conception du verbe.

I

Nous venons d'étudier le mécanisme de l'abstraction primitive et originelle de l'activité mentale. Avant d'être une faculté représentative de l'universel et du nécessaire, l'intelligence est une activité abstractive, dégageant l'universel du particulier et le nécessaire du contingent. Tels que nous les avons définis, l'universel et le nécessaire supposent l'abstrait. L'abstraction faite, l'intelligence se trouve intrinsèquement déterminée à percevoir les caractères essentiels recueillis de l'expérience, les notes universelles et nécessaires mises à part idéalement des notes individuelles et contingentes. Les formes intelligibles constituent, en effet, des déterminations, comme des traits intelligibles, tracés par l'activité de l'esprit dans la puissance passive et réceptive de l'intelligence. C'est le concept dans le premier moment, dans son acte premier. L'intelligence ne ressemble plus à une table rase, ni à des tablettes de cire, vierges de toute impression ; l'activité de l'esprit a écrit en elle les caractères intelligibles des

choses. Nous reprenons volontiers pour notre propre compte la célèbre comparaison de Leibniz, et nous reconnaissons qu'après l'abstraction l'intelligence n'est plus une pierre de marbre tout unie. Elle ressemble plutôt à cette pierre de marbre où les veines dessinent la figure d'Hercule ; les formes intelligibles, ou concepts dans l'acte premier, consistent en des inclinations, des dispositions, des habitudes, des virtualités. (*Nouveaux Essais*, Avant-propos.) Il y a cette différence entre les *virtualités* de Leibniz et la forme intelligible ou *species impressa* des scolastiques, que les premières sont innées et comme les traits essentiels de l'âme humaine, tandis que cette dernière résulte de l'abstraction originelle.

Il faut donc accorder à l'intelligence non seulement l'activité ou spontanéité effective des formes intelligibles, mais encore une capacité *réceptive* de ces mêmes formes intelligibles, celle que saint Thomas appelle *intellectus possibilis*. « Cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in potentia et propter hoc vocatur intellectus possibilis. » (Q. Disp. Quæstio de Spirituali Creatura, a. IX.) Tous les scolastiques savent ce qu'il faut entendre par le mot *possibilis* qui sert couramment à distinguer l'intelligence réceptive de l'intelligence purement active. Cette expression signifie, non pas que l'intelligence réceptive est une faculté qu'on n'a pas et qu'il faut acquérir, mais simplement qu'elle peut recevoir en elle toutes sortes de formes intelligibles abstraites, se les assimiler, les faire siennes et devenir idéalement toutes choses; c'est un principe potentiel, capable de passer de la puissance à l'acte. Sous ce rapport, l'*intelligence réceptive* est encore appelée *intellectus passivus*. Les formes

intelligibles ne sauraient constituer les déterminations et les actuations de l'intelligence, sans être par là même ses modifications, ses affections et comme ses passions.

Il est important de bien comprendre cette passivité ou potentialité de l'intelligence. Au point de vue philosophique, saint Thomas distingue trois sortes de passions. D'abord, dans un sens strict et rigoureux, la passion suppose qu'on enlève à un être ou à une chose quelque propriété qui lui convient en raison de sa nature ou de sa propre inclination ; l'eau, par exemple, en passant du froid au chaud, subit une passion. Il y a encore passion, quoique dans un sens moins propre, lorsqu'on enlève à un être ou bien à une chose quoi que ce soit, que cela lui convienne ou ne lui convienne pas ; passer de l'état de maladie à l'état de santé, de l'état de tristesse à l'état de joie, c'est toujours pâtir sous un certain rapport. Enfin, dans un sens très large, il y a passion toutes les fois qu'il y a passage de la puissance à l'acte, sans que rien ne soit retranché au sujet qui pâtit. « Secundum quem modum, ajoute saint Thomas, omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic *intelligere nostrum est pati.* » (I, q. 79, a. 2 c.)

Leibniz, dont les *Essais* sont remplis d'idées empruntées à saint Thomas et au philosophe de Stagire, semble avoir entrevu ce double caractère de l'intelligence, l'activité d'une part et la passivité de l'autre. « Si la puissance, dit-il, répond au latin *potentia*, elle est opposée à l'acte, et le passage de la puissance à l'acte est le changement. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de mouvement, quand il dit que c'est l'acte ou peut-être l'actuation de ce qui est en puissance. On peut donc dire que la puissance en général

est la possibilité du changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité, étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive, l'autre active. L'active pourra être appelée faculté, et peut-être que la passive pourrait être appelée capacité ou réceptivité. » (*Nouveaux Essais*, livre II, ch. XXI, § 1.)

La théorie de l'*intelligence réceptive*, *passive* et *potentielle*, dans laquelle l'activité mentale, s'exerçant sur l'image, vient tracer les caractères intelligibles des choses, est, comme la théorie de l'*intelligence active*, essentiellement péripatéticienne. L'*intelligence réceptive* représente cette table rase sur laquelle l'expérience des sens est incapable de rien écrire directement, comme le voulait Locke; en réfutant les théories innéistes, d'après lesquelles l'âme pensante est en acte dès l'origine, soit qu'il lui soit essentiel de penser, soit qu'elle possède des formes *a priori*, nous avons débarrassé la faculté intellectuelle de toute forme, de toute actuation; elle n'est informée et actuée qu'après l'expérience des sens et après l'abstraction originelle de l'activité mentale. L'*intelligence réceptive* consiste donc en une puissance intrinsèquement incomplète, ayant besoin pour connaître d'être déterminée et complétée intrinsèquement par les formes intelligibles ou substituts immatériels des objets. Ainsi actuée par les formes intelligibles, l'intelligence se trouve une puissance intrinsèquement complète, comme dans le cas de la reconnaissance ou des idées habituelles. Après avoir pensé un objet, l'intelligence conserve le pouvoir de le penser de nouveau; l'idée ou concept reste en elle comme quelque chose d'habituel et donne à l'intelligence de la facilité et comme une détermination à l'acte de la reconnaissance, de la *récogitation*.

Les concepts exprimés par l'intelligence ne s'évanouissent pas aussitôt après la conception ; ils s'attachent à la faculté, dont ils constituent les formes et les déterminations intrinsèques. Il y a toutefois cette différence entre la forme intelligible qui survit à la conception et la forme intelligible qui suit l'abstraction et prépare la conception, que pour reconnaître et repenser il suffit de vouloir et d'avoir en même temps comme accompagnement nécessaire une image quelconque, tandis que, pour connaître et penser une première fois, la forme intelligible suffit ; sans le secours de la volonté, elle meut l'intelligence et la détermine à un acte cognitif. Mais dans les deux cas, qu'il s'agisse de connaissance ou de reconnaissance, l'intelligence est actuée, disposée, préformée et intrinsèquement complète pour un acte de pensée ou de conception ; que l'intervention de la volonté et l'accompagnement d'une image soient ou non nécessaires ; tout cela est extrinsèque à l'intelligence en tant qu'intelligence.

La forme intelligible ou *species impressa* qui détermine intrinsèquement l'intelligence réceptive présente deux faces qu'il ne faut pas confondre. D'abord une face objective ; sous ce rapport, la forme intelligible est le substitut psychologique et immatériel des caractères essentiels, du *quod quid est*, que l'activité intellectuelle a mis à part des conditions individuelles et matérielles. L'image est l'écho interne et matériel, le substitut psycho-organique de l'essence matérielle et individuelle. La forme intelligible est le substitut de cette même essence figurée dans le cerveau, moins les caractères sensibles ; c'est l'essence abstraite des choses matérielles, par conséquent immatérielle, intelligible en acte, apte à être conçue par l'esprit. Au point de vue subjectif,

la forme intelligible représente une actuation de l'intelligence passive, une détermination intrinsèque, une affection, une qualité ou habitude. Sous l'influence de l'activité intellectuelle sur l'image, la forme intelligible a jailli du sein de l'intelligence pour représenter les caractères abstraits, semblable à ces formes idéales qui sortent d'un bloc informe sous le ciseau de l'artiste. Nous touchons à la question fondamentale de la philosophie péripatéticienne, la question de l'*acte* et de la *puissance;* la formation de la *species impressa*, résultant de l'action de l'activité intellectuelle qui prend copie, par abstraction, de l'essence contenue dans l'image et fait cette copie avec les matériaux empruntés à l'intelligence passive, n'est qu'un cas particulier de la théorie aristotélicienne. La statue de la Vierge, que j'ai sous mes yeux, peut être envisagée sous deux aspects. Quelquefois je ne considère que le matériel : c'est du marbre taillé avec un ciseau délicat, dépouillé de ses formes grossières et indéterminées, aux lignes pures et gracieuses décrivant une femme, la tête légèrement penchée et couverte d'un long voile qui descend sur les épaules, le vêtement modeste et sans apprêt, les mains presque pendantes et un peu écartées, les pieds écrasant un serpent. Le bloc de marbre d'où ce fragment a été retiré devait être très dur pour être susceptible d'un si beau poli. D'autres fois, au lieu de regarder le matériel de la statue, je considère son côté formel : chacune de ses lignes matérielles me fait penser à la Vierge représentée; celle-ci me rappelle sa modestie, son humilité; celle-là sa bonté. A ce moment, le matériel de la statue disparaît et n'est plus que signe, image, substitut. Au point de vue formel, en tant que la statue est un signe et rien qu'un signe, ma représentation se ter-

mine à la Vierge figurée par le marbre; c'est par un même mouvement que mon esprit se porte sur l'image, sur la statue et sur la Vierge représentée.

Or ce n'est pas seulement dans le monde matériel qu'il y a des choses qui se trouvent images, signes et symboles d'autres choses; dans le monde de la conscience, les sensations et les images ne sont-elles pas, elles aussi, des signes, des symboles et des substituts? Il en est de même des formes intelligibles; comme tout signe, elles se composent de *matière* et de *forme*. Si nous considérons la matière, l'étoffe dont elle est faite, la forme intelligible est immatérielle, spirituelle, comme l'intelligence passive dont elle n'est que l'actuation. Quant à son être représentatif, *intentionnel*, significatif, la forme intelligible n'est autre chose que l'essence abstraite apte à être connue; elle ne constitue pas encore la représentation de l'essence, mais simplement son intelligibilité. C'est, pour ainsi parler, le premier coup de ciseau de l'intelligence; avant de s'assimiler les choses, l'intelligence les rend pures et immatérielles comme elle.

Telles sont les deux faces de la forme intelligible. L'intelligence a un objet de connaissance digne d'elle, auquel elle est unie d'une manière plus parfaite, dit saint Thomas, que la matière première n'est unie à la forme substantielle. Il est bon de remarquer que si la forme intelligible s'unit à l'intelligence comme principe effectif, comme énergie, il faut qu'elle soit signe représentatif à la manière d'une énergie et d'un principe d'action; elle ne sera donc pas le terme, mais plutôt le principe de la connaissance, elle ne sera pas le *id quod percipitur*, mais le *id in quo percipitur*. L'intelligence et la forme intelligible constituent un seul et même principe complet

d'opération, une puissance prochaine de produire la représentation explicite et formelle, le concept, le verbe, la *species expressa* ; tous ces mots sont synonymes. Il faut assister maintenant à la naissance du concept.

II

Nous avons remarqué deux sortes de facultés ou de fonctions dans l'intelligence. La première débute par l'abstraction originelle et consiste dans une *pure activité* ou *spontanéité;* une simple détermination extrinsèque, comme la présence d'une image dans le champ de la conscience sensible, suffit à la mettre en jeu. La seconde, au contraire, est une *passivité*, une *potentialité*, une *réceptivité;* elle a besoin d'être sollicitée par une forme intrinsèque comme la *species impressa*, avant d'avoir la puissance complète de produire l'acte de la connaissance.

Il ne faudrait pas se laisser induire en erreur par la passivité de l'intelligence réceptive; car elle n'est pas que passive. Comme toute faculté représentative, l'*intelligence réceptive* est une puissance dont la nature exige d'être déterminée à l'acte par quelque chose qui soit déjà en acte. Mais après avoir reçu de la forme intelligible son actuation, elle produit, en vertu de son activité, le concept ou verbe. Saint Thomas a marqué ces deux caractères essentiels de l'intelligence humaine dans la définition de l'*intellectus possibilis* : « Intellectus possibilis est qui speciem recipit et actum intelligendi elicit. » (Opusc. *De potentiis animæ*, cap. VI.) Nous avons étudié la passivité et la réceptivité, envisageons maintenant l'autre aspect, l'activité.

La connaissance en général implique une sorte d'activité, de spontanéité. Connaître, c'est agir d'une certaine façon.

Il faut distinguer deux grandes catégories d'activités. Les unes, appelées forces physiques, chimiques et mécaniques, ne produisent que des actions *transitives;* les autres, caractérisées par leurs opérations *immanentes*, portent le nom de forces vitales.

Les ondes lumineuses et sonores qui impressionnent l'appareil nerveux périphérique des sens de la vue et de l'ouïe, et font vibrer la matière des ganglions et du cerveau ; l'acide chlorhydrique, dont l'odeur désagréable et suffocante irrite les organes respiratoires ; une même force F agissant sur deux masses m et m' et leur communiquant des accélérations inversement proportionnelles : voilà autant d'exemples d'activités à actions transitives, ou de forces qui agissent au dehors et actionnent tout autre chose qu'elles-mêmes. Ce caractère fondamental les distingue des activités vitales. La vie ne se comporte pas, en effet, comme la matière : elle agit au dedans d'elle-même, sur elle-même. Albert le Grand, devançant la physiologie moderne, dit quelque part : Vivre c'est créer son organisme. La cellule mère porte déjà le vivant, lui donne sa naturelle formation et son développement normal par l'assimilation de certains éléments étrangers qu'elle fait siens, organise, différencie, adapte et rend solidaires. L'organisme résulte de ce perfectionnement acquis par le principe initial au moyen d'actions qui viennent de lui et se consomment en lui. Le vivant agit essentiellement de lui-même et pour lui-même : *non agitur, sed agit.* En vertu de sa spontanéité, il est principe, il dispose de son mouvement ; en vertu de son immanence, il s'en constitue le terme. La spontanéité et l'immanence paraissent être l'envers et l'endroit de l'action vitale.

Au-dessus de cette vie élémentaire, dont les opé-

rations fondamentales, nutrition et reproduction, consistent essentiellement à former, à développer et à multiplier le vivant par l'exercice d'une activité spontanée et immanente, il faut placer la connaissance.

L'être qui connaît se développe aussi par son activité et s'approprie, à sa façon, certains éléments étrangers. La connaissance est, en effet, une sorte de nutrition, avec cette différence que les choses matérielles n'y sont pas assimilées selon leur *être représentatif :* ce qui l'élève à un degré supérieur d'immanence. Voyez la plus humble des connaissances, la perception des sens. Stimulée par les objets extérieurs, l'activité psycho-organique réagit vitalement, en formant une image qui répond à l'impression reçue et exprime au dedans de nous-mêmes certains caractères objectifs. Grâce à la spontanéité et à l'immanence de cette première opération, la connaissance sensible se développe, se perfectionne et se transforme.

La vie intellectuelle, dont il s'agit, représente le sommet des activités immanentes créées. « Perfectior modus vivendi, dit saint Thomas, est eorum quæ habent intellectum. » (I. q. XVIII, a. 3. c. — Ferrariensis a commenté cet article avec une remarquable profondeur. L. IV, ch. XI.) L'intelligence élève l'homme jusqu'à la vie la plus haute qu'il y ait dans la nature. Sa connaissance consiste en une certaine nutrition, mais combien plus parfaite ! Elle s'assimile les essences intelligibles des choses, les rend immatérielles et spirituelles comme elle-même. Il ne faudrait pas confondre cette activité *vitale* de l'*intelligence réceptive* avec la spontanéité effective de l'abstrait, c'est-à-dire l'*intelligence active.* Car la forme intelligible, qui est produite par cette der-

nière, ne constitue pas une réalité immanente. Au lieu d'informer le principe actif, à qui elle doit son origine, elle s'attache plutôt à l'intelligence réceptive ; aussi n'y a-t-il encore aucune connaissance *actuelle*. Celle-ci résultera d'une action vitale, c'est-à-dire d'une action dont le principe efficient et le sujet réceptif seront identiques. Il faut donc que l'intelligence réceptive devienne active pour produire vitalement le concept, le verbe mental. L'objet ne doit pas être seulement intelligible, ou en puissance à être connu, mais être actuellement connu, c'est-à-dire parfaitement assimilé.

La raison formelle de la connaissance intellectuelle ne consiste-t-elle pas dans l'assimilation de l'objet par le sujet? L'activité vitale de l'intelligence ne ressemble pas à celle de la volonté. Celle-ci se porte vers son objet comme une inclination, ou bien comme un appétit. L'amour, qui constitue l'acte fondamental de la volonté, est un poids, dit saint Augustin, qui entraîne cette faculté, *amor meus pondus meum*, et nous fait passer sous certains rapports en dehors de nous. Au lieu de nous rendre semblables à la personne que nous aimons, c'est plutôt nous qui devenons semblables à elle, nous ennoblissant ou nous diminuant par cette affection selon ses qualités. Il n'en va pas ainsi de l'intelligence; la connaissance n'est pas l'acte d'une inclination, d'un penchant, ni d'un appétit. Elle consiste essentiellement dans une *appréhension*, dans une *assimilation*. L'intelligence réceptive appréhende et s'assimile toutes choses selon leur être idéal et représentatif. S'assimilant tout, pour tout connaître, elle pourrait être mieux comparée qu'à une faculté de nutrition ; elle ressemble plus exactement à une fonction vitale supérieure, la *génération*. Assuré-

ment la génération présente bien des imperfections dans l'ordre matériel, et ne saurait convenir que par analogie aux sujets spirituels comme l'âme et Dieu. Mais si on néglige les imperfections qui tiennent aux conditions matérielles de l'acte, il semble que la génération représente la raison de l'assimilation intellectuelle ; aussi son terme nous paraît-il bien désigné sous le nom de concept. Le concept exprime, en effet, la similitude immatérielle des objets ; il est, sous un rapport, la ressemblance du sujet connaissant et, sous un autre, la ressemblance de l'objet connu. L'École définit couramment la génération : *origo viventis a vivente in similitudinem naturæ*. Le concept est une réalité vivante possédant et la nature *représentative* de l'objet et la nature *physique* du sujet ; il représente le terme intrinsèque et vital de la génération ou conception : c'est un fruit de notre intelligence, qui n'est pas absolument vierge dans son origine, puisque cette faculté ne l'a produit qu'après avoir été comme fécondée par la forme intelligible abstraite de la matière.

Ce que nous avons dit des deux faces de la forme intelligible se trouve également vrai du concept, avec cette différence que le concept est l'expression actuelle de tout ce que la forme intelligible n'exprimait que virtuellement, la forme intelligible n'étant que le premier moment du concept. Dans ce deuxième moment le concept consiste en une forme supérieure de la connaissance, au moyen de laquelle nous pensons les essences des choses, le *quod quid est*. Il n'est pas la chose connue, mais seulement la similitude, exprimée par l'intelligence, de la chose connue ; ce n'est pas le *id quod cognoscitur*, mais le *id in quo cognoscitur*, le miroir vivant dans lequel l'intelligence jouit de l'intuition de l'essence, de la réalité.

Nous aurons à revenir sur ce point dans la question de la valeur des concepts.

Telle est la genèse du concept au deuxième stade des opérations de l'intelligence. Les conditions de l'analyse nous ont obligé à distinguer deux moments qui dans la réalité ne se distinguent pas, à séparer deux opérations qui, pour être distinctes de nature, ne laissent pas d'être inséparables. L'abstraction et la conception concourent, en effet, dans une simultanéité de temps à former le concept; l'abstraction n'a qu'une priorité de nature ou de raison sur la conception. On peut dire en un sens que l'intelligence conçoit en abstrayant et qu'elle abstrait en concevant. Elle ressemble à un prisme qui ne se laisserait pénétrer que par un seul des rayons du spectre solaire, par le rayon bleu, et serait opaque pour tous les autres. De même que le rayon bleu s'isole des autres rayons en passant à travers le prisme, de même l'essence s'isole des notes individuelles par l'influence de l'activité intellectuelle et s'irradie dans l'intelligence réceptive. Abstraire et concevoir représentent néanmoins deux opérations distinctes et supposent des principes différents. Ces principes sont-ils deux facultés ou deux fonctions de la même faculté? Cela importe peu au but que nous poursuivons. L'École thomiste admet deux facultés réellement distinctes : l'*intellectus agens* et l'*intellectus possibilis*. Nous inclinons à ce sentiment. Il ne semble pas que la même faculté puisse être en acte et en puissance relativement au même objet; or, par rapport à l'intelligible, l'intelligence serait à la fois activité *pure* et puissance *passive*, deux attributs qui ne paraissent pas convenir à une même faculté.

CHAPITRE VI

FORMATION DU CONCEPT

3e MOMENT : GÉNÉRALISATION

I. Concepts logiques. — Apport de la réflexion mentale : l'*être de raison*.

II. Classification des concepts logiques et les cinq *Prédicables*.

III. Concepts scientifiques. — *Développement* du concept par le *processus* logique du jugement, du raisonnement et de la méthode.

IV. Conclusion. Le concept tire son origine de l'expérience des sens et de l'immatérialité de l'intelligence.

I

Les caractères intelligibles des choses sont abstraits de l'expérience des sens par l'activité mentale, ou *intellectus agens*; l'intelligence réceptive, ou *intellectus possibilis*, les conçoit et se les exprime à elle-même dans un concept. Le concept est donc une forme supérieure de la connaissance, au moyen de laquelle nous pensons le *quod quid est* de saint Thomas, le τὸ τί ἐστιν d'Aristote. Assurément cette connaissance est encore vague et incomplète. Car l'essence, que nous représente le concept après les deux premières démarches de l'esprit, l'abstraction et la conception, renferme très peu d'être et de réalité. Nous avons dit que l'intelligence active n'abstrait point des essences scientifiques et toutes faites. Elle suit le même *processus* que les sens et va avec eux de l'indéterminé au déterminé. Le concept, formé au deuxième moment, dans l'ordre *direct* de la connaissance, se précise et s'enrichit dans une

nouvelle opération de l'intelligence appelée par les scolastiques *universalisation*, *intentio universalitatis*, et, plus communément aujourd'hui, d'un mot moins heureux, *généralisation*. Cette troisième opération achève le concept, en le revêtant formellement du caractère d'universalité.

Avant d'entrer dans le mécanisme de la généralisation, qui appartient à l'ordre de la connaissance *réfléchie*, nous devons dire quelque chose de la réflexion elle-même ou conscience intellectuelle.

L'abstraction primitive et originelle, la conception ou intuition intellectuelle donnent donc naissance au concept et le forment complètement, comme connaissance *directe* et *spontanée* ; ce sont les deux premiers moments où, d'abord table rase, l'intelligence transcrit en états de conscience les données sensibles qu'elle a transformées. Dans cet ordre direct et spontané de la connaissance intellectuelle n'y a-t-il pas déjà quelque aperception de la conscience? Concevoir ou percevoir, c'est se représenter mentalement un objet et le saisir dans un concept. Or l'intelligence qui perçoit l'objet dans le concept ne se perçoit-elle pas elle-même d'une certaine façon ? Si l'objet en tant que représenté dans et par le concept ne se distingue pas de l'intelligence en acte, — ce que nous avons établi dans le chapitre précédent, — voir l'objet dans le concept n'est-ce pas se voir en acte ? Assurément cette aperception que l'intelligence a d'elle-même comme principe immanent de son acte est très vague ; ce que l'intelligence voit principalement dans l'ordre direct et spontané, c'est l'objet représenté par le concept. Mais comme il lui est impossible d'avoir cette vision sans se saisir elle-même agissant, il y a dans toute intuition intellectuelle une certaine conscience de l'activité qui la

produit. En ce sens, la conscience constituerait le mode commun de toutes les intuitions intellectuelles ; on pourrait l'appeler une conscience directe, spontanée, ou bien avec l'École la conscience *in actu exercito*.

Après ce mouvement direct et spontané de la connaissance, dans lequel l'intelligence se saisit elle-même en percevant un objet, vient le mouvement réfléchi. Le concept devient à son tour l'objet principal de la pensée ; l'intelligence se repliant sur elle-même se prend à considérer son acte : c'est ce qu'on appelle, à proprement parler, avoir conscience[1]. De telle sorte que la conscience ne serait pas une faculté distincte de l'intelligence, mais plutôt un regard de l'intelligence sur le concept qu'elle a posé comme objet. Ce n'est que dans la sphère des connaissances sensibles, à cause de l'incapacité où sont les sens de se réfléchir, que la conscience se distingue des autres facultés. La conscience intellectuelle se trouve donc essentiellement réfléchie ; aussi la désigne-t-on souvent sous le nom de *réflexion*. On lui donne encore deux autres dénominations, selon les faces sous lesquelles l'intelligence envisage le concept. La *conscience ontologique* considère surtout dans le concept l'objet représenté, l'être réel, l'essence dont il est le substitut mental, tandis que la *conscience psychologique* le perçoit comme une modification, une affection, un mode subjectif de l'intelligence. Quelques-uns préfèrent réserver le nom de conscience exclusivement à la conscience

1. Le *concept direct*, dans le langage scolastique, peut donc devenir un objet de *réflexion*, avant d'être généralisé. Le *concept réflexe* ne désigne pas cependant, dans la terminologie de l'école, un concept dont on a conscience, mais celui qui a reçu la forme d'universalité.

psychologique et appeler réflexion ontologique la conscience ontologique : c'est une question de mots et de terminologie.

Dans ce second mouvement de l'intelligence, mouvement de conscience proprement dite et de réflexion, l'esprit tend (*intendit*) à ajouter à son propre acte. Une impulsion de nature stimule ses démarches pour l'achèvement du concept. Jusqu'ici il n'a que traduit à sa façon, sous forme immatérielle, le langage concret des choses et n'a fourni que les éléments primordiaux de la connaissance. Désormais il fera un *apport* indispensable pour la construction de l'édifice scientifique. Cet apport de l'esprit n'est pas autre chose que l'*être de raison*, *ens rationis*, dont nous avons déjà parlé d'une façon sommaire, et dont il faut relever l'importance dans le domaine scientifique : sans l'être de raison, nous ne sortirions jamais du cercle si étroit des connaissances vulgaires ; elles lui sont redevables de leur précision et de leur clarté.

L'être de raison n'est pas toute production de l'esprit. Les concepts, abstraits de l'expérience et formés par l'intelligence, procèdent bien de l'esprit ; ils ne sont pas cependant des êtres de raison, mais des réalités physiques de l'esprit. L'être de raison n'a rien de réel ; selon l'expression des savants *Complutenses*, toute son essence consiste à exister objectivement au regard de l'intelligence : « Entis rationis esse sive existentia est actu objici intellectui. » (Complutenses. Disp. IV ; quæst. IV.) Il ne peut exister en lui-même d'aucune façon : il n'existe qu'en tant qu'il est connu, vu et appréhendé ; c'est une de ses *secondes intentions* que forme la raison en considérant la réalité connue. La disposition des termes dans un jugement, des jugements dans un

raisonnement, des raisonnements entre eux, relève entièrement de mon esprit, et ressemble à une fiction produite par la considération des choses, par la considération des concepts ou *premières intentions*. Nous l'avons observé, à propos de Kant ; c'est sur les choses que pousse l'être de raison. Mais à quoi peut servir un être si dénué de réalité, et n'est-il pas paradoxal de le proposer comme un élément scientifique de quelque importance ? La science ne s'occupe-t-elle pas du réel ? Les scolastiques définissaient la logique dans une formule concise qu'on ne retrouve guère plus que dans leurs ouvrages. Cette formule est cependant d'une extrême profondeur, malgré sa simplicité. La logique, disaient-ils, a pour objet l'être de raison en tant qu'il est apte à diriger l'esprit dans la recherche de la vérité : « Scientia entis rationis quatenus mentem dirigere natum est ad veritatem. » Nous ne croyons pas qu'on puisse acquérir le vrai et solide concept de la science logique, sans se placer à ce point de vue de l'être de raison ; nous ne parlons que de la logique pure ou formelle. Cet apport, que fait l'esprit au concept déjà formé dans l'ordre direct de la connaissance, représente un élément essentiellement logique. En considérant le concept d'une chose, l'esprit tire de cette considération et par cette considération même un être de raison, purement logique ; il transforme ainsi le concept de cette chose, qui est un terme de première intention, en un concept de seconde intention ; celui-ci est la même chose que le premier, avec un aspect logique en plus. On l'appelle quelquefois conception scientifique, parce qu'il conduit à la science. L'objet du concept à l'état direct et spontané est le *quod quid est*, l'essentiel, considéré en lui-même, indépendam-

ment des conditions de temps, d'espace, de contingence, d'individuation, d'unité, de multiplicité : toutes choses qu'il a ou peut avoir accidentellement. L'essence conçue, représentée par le concept direct, n'est pas formellement universelle ; on la désigne quelquefois sous le nom d'*universel direct*, pour faire entendre qu'elle se trouve apte à être universelle à cause de son immatérialité. L'élément qui limite dans le temps et dans l'espace, ne consiste-t-il pas en un élément matériel ? Comment s'achève donc le concept, ou bien encore comment peut-on former l'universel proprement dit ?

Dans la considération de l'essence à l'état nu ! On la saisit, dans le concept qui la représente, comme une *possibilité interne*, comme un ensemble d'attributs qui n'ont aucune répugnance à coexister. Il ne semble pas qu'il soit possible de concevoir ou de se représenter une essence, sans concevoir et sans se représenter, en même temps, comme conciliables et harmoniques, les caractères intimes dont elle est composée ; or des caractères qui ne s'excluent pas constituent, par ce seul fait, une réalité idéale où l'on ne voit rien qui s'oppose à l'existence. L'essence et la possibilité interne fondamentale, consistant dans la non-répugnance des caractères entre eux, ne présentent pas deux concepts, mais plutôt les deux faces d'un même concept. Ensuite, de cette considération que l'essence conçue ne répugne pas à l'existence, l'esprit passe, par une transition toute naturelle, à la considération de cette même essence comme susceptible en soi d'être actualisée et actualisée indéfiniment. Ce dernier regard de l'esprit constitue l'universel réfléchi, formel, logique, ou bien simplement l'universel, puisqu'il ajoute à l'absolu et à l'être en soi une relation, à la réalité un

être de raison. En d'autres termes, le concept est envisagé au point de vue de l'extension, de la généralisation. Généraliser, c'est créer des genres, c'est-à-dire concevoir un ensemble de caractères comme applicables à un nombre indéfini de sujets individuels. Par cela même qu'il se trouve abstrait et représenté dans un concept, l'objet de l'intelligence, à qui s'ajoute un aspect logique, est *de droit* général et universel. Pour savoir s'il est universel *de fait*, il devient nécessaire de consulter l'expérience. Lorsqu'un certain nombre de phénomènes offrent des traits de ressemblance, on conclut de la similitude des propriétés à la similitude des essences. L'induction nous apprend que *de fait* telle essence se trouve identiquement la même dans plusieurs sujets individuels. Pour former l'universel *de droit*, il suffit d'un regard de l'esprit qui considère l'essence comme multipliable ; pour l'universel *de fait*, il faut de plus regarder autour de soi et induire de l'identité générique ou spécifique des phénomènes l'identité générique ou spécifique des essences. Observons toutefois que la raison intrinsèque et formelle de l'universel ne consiste pas dans cette similitude des essences ; la similitude n'est que le signe, l'indice révélateur. L'universel puise sa raison formelle dans cette relation de raison que l'esprit ajoute à l'essence abstraite et conçue, lorsqu'il se réfléchit sur elle et la regarde comme indéfiniment multipliable.

II

Le travail de l'esprit ne s'arrête pas à la *formation* de l'universel ou du concept. Au moyen de ce procédé logique qu'il vient de créer, véritable instrument d'analyse et de synthèse, d'association et de

dissociation mentale, l'esprit va *développer* les concepts et introduire parmi eux un certain ordre.

Les connaissances ne vivent pas isolées ; elles se contiennent les unes les autres comme les essences qu'elles expriment. Le concept de chien, par exemple, peut se décomposer par l'analyse en concepts de braque, d'épagneul, etc., de vertébré, d'animé, de substance et enfin d'être. Il n'y a que l'être qui ne soit pas susceptible de décomposition, parce qu'au-dessus on ne conçoit plus rien de réel ; c'est même à cause de sa transcendance que le concept d'être, dernier terme des divisions logiques, ne présente pas des relations de même nature que celles des autres concepts. Aussi Aristote, voulant partager les êtres et les choses en dix grandes catégories, l'a-t-il placé au-dessus des catégories. D'ailleurs tout concept qui figure à la tête d'une catégorie se trouve irréductible ; il n'est pas possible de le décomposer, sans rencontrer aussitôt l'être transcendantal. Les concepts de substance et d'accident sont irréductibles ; ceux de quantité, de qualité, de relation ne sont susceptibles d'aucune division proprement dite. Irréductibles entre elles, les catégories renferment chacune une série indéfinie d'êtres et de choses dont elles représentent le dernier terme d'analyse. Le concept qui exprime la réalité appelée snbstance, quantité, qualité, etc., se trouve impliqué dans tous les concepts plus complexes qu'il a sous lui. Aussi riche en compréhension que soit un concept, l'analyse le décomposera toujours en des concepts moins complexes jusqu'au concept de substance, de quantité, de qualité, etc. Il n'y a donc que dix concepts, d'après Aristote, qui ne se contiennent pas nécessairement ; dans l'analyse du concept de substance, par exemple, on ne rencontre point le concept de quantité, ni aucun

des autres concepts catégoriques. Le rôle de la synthèse consistera à les unir et à les combiner pour la composition des êtres ; elle est un procédé logique de l'esprit rapprochant des concepts qui ne s'impliquent pas nécessairement.

Puisque tous les concepts sont ou bien nécessairement unis, ou bien susceptibles d'être unis par la synthèse, il convient d'étudier leurs relations mutuelles dans l'acte de la pensée. Les logiciens en ont compté cinq : le *genre*, l'*espèce*, la *différence spécifique*, le *propre* et l'*accident*. Au moyen âge on les désignait sous le nom des cinq *Universaux*. On sait que les *Universaux* sont des concepts d'essence, auxquels l'esprit a joint un être de raison. Il y aurait ainsi cinq grandes classes de concepts universels, ayant pour fonction de grouper, d'ordonner les uns par rapport aux autres les concepts qui expriment simplement l'essence et les concepts catégoriques ou prédicamentaux. Les cinq concepts universels sont appelés des *prédicables*, à cause de cette fonction de rapport et d'attribution ; les dix catégories ont reçu le nom de *prédicaments*, *res predicata*, parce qu'elles expriment les réalités, les essences qui sont rapportées ou attribuées.

Nous croyons avec les anciens logiciens que les cinq prédicables représentent autant de fonctions logiques originales, d'après lesquelles les essences, ou les concepts *directs* qui les expriment, s'arrangent et se disposent dans le travail mental. Car, tout ce qu'on peut énoncer d'une chose, *prædicari*, comme attribut ou prédicat, appartient à son essence ou bien ne lui appartient pas. Dans la première hypothèse, le prédicat attribué exprime soit la partie générale et déterminable de l'essence, soit la partie déterminante, soit l'essence elle-même ; il peut être

genre, différence spécifique, espèce. Dans la seconde hypothèse, lorsque le prédicat se trouve en dehors du concept de l'essence, deux cas seulement peuvent se présenter : il est un corollaire ou nécessaire ou contingent de l'essence, c'est-à-dire, ou une propriété ou un accident.

Il ne paraît pas difficile de légitimer cette classification. N'aurait-elle pas été attaquée, parce qu'on n'aurait pas toujours exactement saisi la pensée des anciens logiciens? On leur a quelquefois reproché de donner une fausse notion de l'espèce, cette notion si fondamentale en biologie, de la confondre avec le genre et de faire correspondre à ces trois divisions, *genus supremum*, *intermedium*, *proximum*, ces trois divisions de l'espèce, *species suprema*, *intermedia*, *proxima.* L'espèce ne doit avoir scientifiquement au-dessous d'elle que des individus et nullement d'autres espèces. Les savants ont raison et les logiciens aussi. Le tort des uns et des autres serait de ne pas vouloir distinguer les points de vue. Pour les logiciens l'espèce est constituée par la synthèse du genre et de la différence spécifique. Or la différence spécifique est toute notion universelle, tout concept généralisé qui détermine le genre, l'enrichit et lui donne une plus grande compréhension ; par le fait même que le concept a augmenté de compréhension, il devient une nouvelle espèce ; toute détermination du genre crée une espèce logique. Tout cela est très relatif. *Animal*, par exemple, est *espèce* par rapport à *substance* et *genre* par rapport à *homme.* Il n'y a que la *species proxima* qui ne puisse être genre ; elle seule méritera donc à proprement parler, au point de vue scientifique, le nom d'espèce. Le problème de l'espèce posé en biologie sera le problème de ce qu'on appelle en logique *species proxi-*

ma ou bien *infima*. La *species suprema* et la *species intermedia* pourraient être regardées comme des genres, des classes, des divisions logiques. Il n'est pas du tout nécessaire, pour justifier la classification des cinq prédicables, de conserver les subdivisions de l'espèce ; si l'on craint que celles-ci, s'appliquant à la série animale seulement par analogie, n'obscurcissent la notion si précise de l'espèce, ne pourrait-on pas les remplacer simplement par les concepts de genre et d'espèce? L'espèce garderait son caractère à la fois logique et scientifique, tandis que les genres seraient aussi nombreux qu'on voudrait, à partir de la catégorie jusqu'à la *species proxima*, au-dessous de laquelle il n'y a que des individus.

Le *propre* et l'*accident* n'ont suscité au point de vue strictement logique aucune difficulté sérieuse. Beaucoup de classifications scientifiques reposent sur le concept de propriété ; sous ce rapport elles reproduisent l'*ordre de la nature*, le plan et la pensée du Créateur, selon l'expression du savant naturaliste Agassiz (*De l'Espèce*, ch. I). Les propriétés des êtres de la nature ne représentent-elles pas des similitudes imitées des attributs divins? Toute classification, si on excepte les classifications empiriques qui ne dépendent en rien de la nature de l'objet, doit être fondée sur une propriété essentielle, sur un caractère inhérent aux êtres et aux choses. Telles sont en botanique les *classifications artificielles*, celle de Linné, par exemple, fondée sur le système sexuel des plantes ; telles sont surtout les *classifications naturelles* de Jussieu et de Cuvier. Quant aux classifications basées sur l'accident, elles traduisent moins bien, ou ne traduisent même pas du tout, l'ordre de la nature ; elles sont généralement des classifications empiriques, comme les classifica-

tions *alphabétiques*, faites d'après le nom, et la classification des livres d'une bibliothèque, fondée sur le format.

III

Nous avons vu comment peut se former en nous, par la réflexion, l'universel logique, et comment il se distribue en cinq grandes classes irréductibles, sur lesquelles la science appuiera ses classifications; naturelles ou artificielles, les classifications devront toutes, sous peine de tomber dans l'arbitraire, s'établir d'après le type modèle des *Universaux*. Voilà en quel sens le concept *logique* ou *réfléchi* peut être appelé un concept scientifique. Il renferme les deux éléments indispensables à la construction de l'édifice scientifique; d'abord un être réel qu'on veut connaître, dont on cherche les raisons intimes; ensuite, un être *logique*, au moyen duquel l'esprit ira découvrant toujours des réalités nouvelles. L'être réel, c'est encore l'être en soi, l'absolu, l'essentiel, le *quod quid est*, le point de vue de la *compréhension;* l'être logique, c'est l'être de raison ajouté à l'être réel dans le concept réfléchi, ou bien le point de vue de *l'extension*. La science n'est-elle pas en un sens la logique du réel? Ne traduit-elle pas, sous forme immatérielle et logique, la nature même des choses? Savoir, disaient les scolastiques avec Aristote, c'est posséder dans l'intelligence une description de l'univers : *habere orbem descriptum in intellectu*. Or, vu notre mode de connaître très imparfait, le livre de la nature n'est écrit en caractères intelligibles dans notre esprit qu'après l'abstraction sur les données empiriques, la conception et la généralisation.

Il y a même plus. Le concept simplement réfléchi et généralisé ne suffit pas pour constituer un objet

scientifique de connaissance. Complètement formé après les trois opérations fondamentales de l'abstraction, de la conception et de la généralisation, il ne se développe et ne devient vraiment scientifique qu'après de nouvelles élaborations.

L'esprit, stimulé par son activité et son désir de savoir, perfectionne ses concepts par le jugement. D'après les logiciens, le jugement n'est autre chose qu'un *concept complexe;* il consiste dans une certaine disposition logique et artificielle de deux concepts, qui permet de les comparer et d'affirmer ou de nier leur convenance réciproque; c'est l'organisation de deux concepts au moyen de l'un des cinq prédicables. Voici des exemples. *L'homme est un animal;* les deux concepts, *homme* et *animal*, pris en eux-mêmes, expriment chacun un ensemble de caractères essentiels; considérés l'un par rapport à l'autre, sous les aspects logiques de prédicat et de sujet, ils forment un jugement d'après lequel *homme* est une espèce et *animal* un genre prochain. *L'homme est un animal raisonnable ;* ici le sujet et le prédicat s'équivalent et forment une équation dont on peut changer l'ordre des termes sans la modifier; ils sont unis sous le rapport de l'espèce : *animal raisonnable* représente la synthèse du genre prochain *animal*, et de la différence spécifique *raisonnable ;* leur synthèse constitue le concept d'*homme. L'homme est intelligent; intelligent* est une propriété du sujet *homme*, puisque l'intelligence ne constitue pas l'essence de l'âme. *L'homme est savant; savant* est un attribut accidentel, ne découlant pas essentiellement de la nature humaine. Les cinq prédicables représentent donc les conditions mêmes du jugement.

Pour jeter plus de lumière sur le rôle scientifique des prédicables dans l'achèvement ou perfection-

nement des concepts, on pourrait distinguer deux sortes de jugements : les jugements immédiats et les jugements médiats, selon qu'ils sont obtenus avec ou sans raisonnement. Les jugements immédiats sont appelés des jugements premiers, étant directement formés de concepts premiers, comme le principe d'identité A est A, le principe de contradiction, dont les axiomes mathématiques ne sont en général que des cas particuliers, le principe de raison suffisante, etc. Saint Thomas appelle ces premiers principes les semences de la science, *semina scientiarum*. Les parties positives de toute science, constituées par des faits et des lois, suggèrent des considérations plus générales que les faits et les lois, des principes propres à chaque science. Mais il n'est pas besoin de réfléchir longtemps sur ces sortes de principes pour remarquer qu'ils ne sont ni irréductibles ni premiers. Ils impliquent un certain nombre de principes plus généraux appelés *principes communs*, parce qu'ils appartiennent à toutes les sciences et qu'ils sont inhérents à la pensée humaine. Traductions immatérielles des premières réalités intelligibles, ils se mêlent à tous nos jugements sur lesquels ils influent au moins virtuellement ; semences de la science, ils fécondent l'esprit humain des premières vérités pour lui faire découvrir d'autres connaissances et porter des jugements médiats.

Nous arrivons ainsi au raisonnement qui révèle, par un *processus* logique plus complexe, les essences scientifiques des choses, du moins quand leur découverte ne dépasse pas les limites de l'esprit humain. Une intelligence plus parfaite que la nôtre n'aurait pas besoin de former des êtres logiques pour arriver à la pénétration des essences. Le jugement et le raisonnement, nécessaires à l'homme, n'appartiennent

pas à l'essence de l'intelligence. C'est parce que notre intuition directe et spontanée est pauvre et indigente, qu'il devient nécessaire, pour l'enrichir, de créer des formules logiques de plus en plus complexes. Lorsque deux concepts ne manifestent pas tout d'abord leurs relations, on prend un biais. L'art de raisonner consiste à trouver les intermédiaires ou les circuits par où il faut passer pour saisir ces rapports. Celui qui, voulant mesurer la longueur de deux maisons qu'il ne peut superposer, porterait une toise successivement sur chaque longueur, userait d'un procédé analogue. Le raisonnement est une pierre jetée au milieu d'un ruisseau pour le passer en un ou plusieurs bonds. Qu'il représente le chemin du particulier au général, ou le chemin du général au particulier, il consiste essentiellement en un procédé logique, sans lequel l'esprit n'arriverait pas à la science.

Qu'est-ce, en effet, que le raisonnement *déductif*, celui qui conduit du général au particulier? Au point de vue formel, c'est un mécanisme, un arrangement de termes et de propositions, facilitant le passage d'un concept obscur, dispersé en deux prémisses, à la possession consciente et claire de ce même concept dans la conclusion. On ne voit pas d'abord pourquoi l'âme *raisonnable est douée de liberté;* on ne parviendrait pas à formuler cette vérité, sans s'appuyer sur un moyen terme. L'intermédiaire cherché pour rapprocher les deux concepts de *liberté* et d'*âme raisonnable*, devra consister en une proposition évidente, à la lumière de laquelle apparaîtront les relations de ces mêmes concepts; cette proposition pourra être celle-ci : *Tout ce qui est immatériel est libre.* Voici l'agencement logique des propositions produit par la réflexion de l'esprit : *Tout ce qui est*

immatériel est libre; or l'âme raisonnable est immatérielle; donc l'âme raisonnable est libre. En quoi consistent au fond tous ces artifices de l'esprit? En ce que deux concepts, *âme raisonnable* et *liberté*, sont contenus et impliqués nécessairement dans un troisième, *immatériel;* en ce que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, et enfin en ce que l'être est inconciliable avec le non-être en même temps et sous le même rapport. L'ordre est rigoureusement établi depuis les principes immédiats ou indémontrables, jusqu'à la conclusion la moins générale et la moins évidente. Il y a là une trame infrangible et éternelle faite de réel et de logique; le réel est emprunté à l'une ou l'autre des dix catégories qui divisent les êtres; le logique représente l'un des prédicables, genre, espèce, différence spécifique et propre; nous omettons l'*accident*, parce qu'il n'y a pas de science proprement dite des choses périssables.

L'être de raison et les cinq prédicables ne jouent pas un rôle moindre dans le raisonnement inductif. « L'induction, dit Stuart Mill, infère une proposition générale de plusieurs autres qui le sont moins qu'elle, » contrairement à la « déduction qui infère une proposition générale d'autres propositions qui le sont également ou plus. Lorsque de l'observation d'un certain nombre de faits individuels on s'élève à une proposition générale; ou lorsque, combinant plusieurs propositions générales, on en tire une plus générale encore, le procédé s'appelle induction. » (*Système de logique*, t. II, ch. I; trad. Louis Peisse, 1866.) C'est grâce au procédé inductif que se fait la généralisation *en fait;* la simple réflexion de l'esprit sur le concept direct suffit pour créer *en droit* l'universel. La généralisation *en fait* est donc un procédé

plus complexe, supposant l'observation, l'expérimentation quand elle est possible, la perception, la comparaison des similitudes, et, quoi qu'en dise Bacon, un véritable raisonnement. Dans l'observation et l'expérimentation on remarque, malgré les variations de circonstances, la concomitance de deux phénomènes; posé l'un, l'autre suit toujours. On en conclut que le premier est la raison du second. Chaque fois qu'un métal est soumis à un certain degré de température, il entre aussitôt en fusion. D'où l'on tire cette proposition générale : tout métal est fusible. Sans doute la loi n'a été établie que d'après quelques faits ; elle est cependant certaine. « C'est en vertu d'une causalité enchaînant l'un à l'autre les phénomènes qui se trouvent toujours ensemble; c'est en vertu de ce principe seul qu'on raisonne, dit M. Renouvier ; et l'axiome de causalité, de quelque phénomène qu'il s'agisse, est le nerf caché de toute induction. » Newton exprimait ainsi la même vérité : *effectuum naturalium ejusdem generis eædem sunt causæ.*

Les faits sont généralisés sous forme de loi par l'influence des principes premiers; et la généralité de la conclusion du raisonnement inductif est scientifique au même titre que la généralité de la conclusion du raisonnement déductif. De part et d'autre, c'est le même *processus* logique pour obtenir des concepts scientifiques.

Aussitôt après avoir produit le concept, au moyen duquel il se représente les caractères essentiels d'un objet, l'esprit réfléchit sur lui-même, ajoute à la réalité un être de raison, forme l'universel ou concept logique, qu'il distribue en cinq classes principales; faisant ensuite fonctionner dans le domaine du réel ses formules logiques, il enrichit de plus en plus son

intuition directe et spontanée, qui n'était qu'une connaissance ébauchée, la transforme au moyen du jugement et du raisonnement en un concept scientifique, où se trouve contenu son dernier perfectionnement.

IV

Les concepts ne proviennent pas uniquement des condensations ou schématisations de l'expérience des sens ; il n'est pas possible d'expliquer leur genèse exclusivement par le moyen des données sensibles, sensations, images ou noms. Force a été de reconnaître l'existence d'éléments *a priori ;* la difficulté consistait à dresser la table de ces éléments. Nous avons rencontré, en accomplissant cette tâche, des intellectualistes aussi exagérés que les sensationnistes ; pour eux l'expérience n'avait point de part dans la production du concept, mais seulement dans le moment de la réflexion. Quelques-uns, tout en lui accordant quelque chose, du moins en apparence, multipliaient tellement les éléments *a priori*, leur donnaient tant d'importance, que l'intelligence avec ses formes aprioriques faisait à elle seule le travail. Nous rappelant que la nature est aussi sobre dans les causes qu'elle est féconde dans les effets, nous avons réduit l'apriorisme à son *minimum*, à l'existence d'une faculté intellectuelle. L'expérience, ramenée à sa juste part d'influence, concourt avec l'intelligence à la production du concept. Les données des sens ne contenant formellement que du sensible, l'intelligence ne saurait y trouver en acte son objet immatériel et intelligible. Une première opération de la faculté intellectuelle a donc été nécessaire pour dégager de leur enveloppe empirique les caractères immatériels et intelligibles ; ç'a été

l'œuvre de la spontanéité pure, de l'activité intellectuelle. Fécondée et stimulée par ces caractères immatériels et intelligibles reçus dans sa passivité, l'intelligence, comme faculté vitale représentative, a réagi, produisant le concept, dans lequel elle s'exprime formellement à elle-même les caractères essentiels d'un objet. Nous avons assisté enfin au travail logique de la réflexion ou généralisation qui perfectionne de plus en plus les concepts directs et en fait des concepts scientifiques.

Il nous reste à considérer le concept sous une autre face et à traiter la question de valeur.

TROISIÈME PARTIE

VALEUR DES CONCEPTS

CHAPITRE PREMIER

DONNÉES DE CONSCIENCE

I. Position de la question. Réduction de tous les concepts au concept d'être.

II. Le fait de l'objectivité : conscience du moi et *conscience du non-moi* ; raison objective d'être.

III. Kant et la *conscience du non-moi*, à propos de l'existence des objets extérieurs.

IV. Caractères de spontanéité et de nécessité qui s'attachent à toute *conscience du non-moi*. — Psychologie humaine et psychologie animale.

I

Après avoir étudié la formation des concepts, il vient tout naturellement à l'esprit de se demander si ces modes *subjectifs* de la pensée, si ces *passions* de l'intelligence sont des substituts d'objets en dehors de nous, ou de pures productions mentales sans aucune correspondance avec des réalités extérieures. Nos concepts sont-ils *objectifs ?* Tel est le problème de *valeur*.

On aperçoit facilement la connexité de ce problème avec le précédent. Il n'est pas indifférent pour la valeur des concepts qu'ils représentent des épurations de l'image, ou bien au contraire des formes *a priori*, ou enfin des productions de l'esprit et des choses tout ensemble. Les théories de la valeur doivent correspondre aux théories de l'origine. C'est ainsi que le Nominalisme, le Conceptualisme et le Réalisme répondent parfaitement au sensationnisme, à l'innéisme et au péripatétisme. Nous disons à des-

sein les *théories :* il n'y a, en effet, que les théories qui dépendent des théories; nous plaçons le fait de l'objectivité dans une région de certitude dont aucune théorie n'a le droit de le faire descendre. Aussi essayerons-nous d'établir le fait, avant de songer à la théorie. Quelques modernes philosophes ne paraissent pas soupçonner cette méthode; consciemment ou inconsciemment, ils mettent trop souvent les théories au-dessus des faits. A grand renfort de raisonnements, quelquefois même d'expériences, ils se persuadent que le fait a été mal constaté, qu'il n'existe pas tel qu'on l'avait cru d'abord; la nature a beau protester : il y a erreur des sens, illusion de la conscience. L'esprit scientifique se met en garde contre l'influence des théories dans la constatation même des faits, et place toujours les faits au-dessus des théories. C'est que les faits sont notés et recueillis dans le mouvement spontané et instinctif de la connaissance, tandis que les théories appartiennent à la raison *ratiocinante*, moins sûre dans ses inductions que les intuitions primitives et fondamentales soit des sens soit de la conscience. Il faut donc en premier lieu observer et constater.

L'objet de nos recherches n'embrasse pas toutes sortes de concepts, cela ne serait ni possible ni utile. Les concepts logiques, formés par la réflexion de l'esprit, consistent en des êtres de raison et ne se trouvent pas susceptibles *comme tels* d'avoir un contenu réel. Les concepts scientifiques, supposant une élaboration logique plus complexe, doivent être également exclus du champ de nos observations; non pas assurément que le travail logique de l'esprit sous forme de généralisation, de jugement et de raisonnement, enlève au concept sa réalité objective; mais parce que ce qu'on ajoute ainsi au concept

est purement logique, ou bien constitue une nouvelle détermination de son contenu : dans le premier cas, le problème de l'objectivité ne se pose pas, et dans le second, si le problème se pose, il concerne la raison plutôt que l'intelligence. Il semble, en effet, que l'objectivité des concepts scientifiques appartient au problème de la raison, tandis que l'objectivité des concepts directs et spontanés constitue le problème de l'intelligence. Aussi bien, le problème de la raison ne peut être résolu sans le problème de l'intelligence, et la solution de celui-ci est presque, au point de vue de l'objectivité, la solution de celui-là. Si le concept direct et spontané, considéré indépendamment des formules logiques qui ne présentent rien de réellement objectif, et indépendamment du supplément de réalité qu'il reçoit dans le *processus* discursif, est objectif dans sa représentation et possède un contenu réel, le concept scientifique sera également objectif. Le nœud du problème se trouve donc dans l'objectivité des concepts envisagés avant tout apport logique de la réflexion mentale, comme des formes de la connaissance au moyen desquelles l'intelligence pense des objets logiques ou réels.

C'est d'ailleurs en cela que consiste le problème de l'intelligence. Les concepts un peu complexes, exprimant des essences spécifiques riches et déterminées, pourraient manquer d'objectivité, sans que la raison qui les a trouvés fût compromise ; une erreur dans le *processus* logique n'attaque pas le fond même d'objectivité que possède la raison dans ses déductions ou inférences. Il n'en est pas de même de l'intelligence : prise en quelque sorte sur le vif dans son attitude essentielle, dans sa démarche originale, dans son mouvement direct et spontané, elle

est foncièrement erreur et mensonge, si ses concepts ne consistent pas en des substituts de la réalité.

Pour résoudre plus facilement le problème de l'intelligence, ou de l'objectivité des concepts directs et spontanés, on ne saurait trop le simplifier. Comme les concepts ne vivent pas isolés, qu'ils se tiennent tous et s'impliquent mutuellement, on peut les ramener par l'analyse à des concepts aussi peu complexes que possible, comme les genres suprêmes, substance, accident, quantité, qualité, relation, espace, temps, etc., ou bien encore comme les notions transcendantales d'être, d'unité, de vérité, de bonté, d'acte, de puissance, etc. Il est même facile de réduire tous les concepts à un seul, le plus simple de tous, le moins riche en compréhension, le plus universel en extension, *le concept d'être*. Les notions transcendantales ne représentent que les différents aspects du concept d'être. L'unité, c'est l'être considéré dans son indivision ; la vérité, l'être dans son rapport avec l'intelligence ; la bonté, l'être encore dans son rapport avec la volonté. Toutes les autres notions d'acte et de puissance, de substance et d'accident ne sont que des modes ou déterminations du concept d'être. Il entre essentiellement, à raison de sa transcendance, dans tous les autres concepts ; mais il ne peut jamais devenir ni genre ni différence spécifique. Comment l'être, en effet, recevrait-il une détermination spécifique ? Ne faudrait-il pas qu'il y eût des déterminations en dehors de l'être ? C'est donc à tort que M. Janet a dit à propos du genre et de l'espèce : « *Animal* est une espèce par rapport à *être* et un genre par rapport à homme. » (*Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, ch. II, p. 24 ; 2ᵉ édition (1891.) Les anciens appelaient l'être un concept *analogique*. C'est ce que saint

Thomas exprime en ces termes : *Transcendit omnia genera*. De toutes les formes supérieures de la connaissance, ce concept est la plus générale, la plus abstraite, la plus indéterminée. Il constitue en même temps l'élément radical de l'intelligence, la première de toutes ses connaissances, la condition essentielle sans laquelle l'intelligence se trouve incapable de penser quoi que ce soit. Il est donc parfaitement légitime de ramener le problème de l'objectivité des concepts à celui de l'objectivité du concept d'être. S'il y a de l'être objectivement, en dehors du concept qui le représente, la connaissance intellectuelle a une valeur réelle objective.

Une conclusion qui découle manifestement de la transcendance du concept d'être, c'est l'impossibilité de *démontrer* sa valeur objective. On ne saurait tout démontrer, à moins de faire une pétition de principe et de nier la démonstration même. Tout raisonnement pour ou contre la valeur objective du concept d'être, supposerait nécessairement ce qui est en question, à savoir la valeur objective de ce concept. Nous ne pouvons donc pas en avoir la science. Nous en aurons peut-être l'intelligence, ce qui vaut mieux assurément, l'erreur se glissant plus facilement dans le *processus* compliqué de la raison que dans les premières démarches de l'esprit.

II

Puisque la valeur des concepts n'est pas susceptible de démonstration d'après les procédés ordinaires de la raison et qu'elle constitue en raccourci le problème de l'intelligence, il n'y a qu'un seul moyen d'investigation possible, la *conscience*, qui représente le mode général d'information pour les faits et

événements psychologiques. Il est vrai que le concept, si nous le considérons comme quelque chose d'acquis, n'est pas à proprement parler un fait de conscience. Il consiste plutôt en une qualité habituelle et potentielle de l'esprit, conservée dans la mémoire intellectuelle ; sous ce rapport, il échappe à la conscience qui ne saisit que les actes, le changement et les différences d'état. Il y a des intelligences qui ne sont pas soumises à cette loi du changement et des différences : Dieu est tout ensemble l'être immuable et le plus conscient. Quant à nous, vu notre mode connaturel de connaître, on peut dire d'une façon générale que le changement d'état psychologique constitue la condition de la conscience. En tout cas, il est absolument vrai de dire que la conscience ne saisit que les actes, les actuations des facultés, ce que nous appelons par analogie les mouvements de l'âme. Si la conscience ne perçoit pas le concept dans son état d'habitude intellectuelle, état moins dynamique que statique, il est toujours possible de le rappeler et de le faire revivre actuellement sous son regard. On n'a pas conscience du concept proprement dit, de la qualité habituelle ; on a plutôt conscience qu'on possède le concept. Il n'est nullement nécessaire que les phénomènes de conscience soient observés au moment même où ils ont lieu ; la mémoire intellectuelle restaure les données passées ; sous la forme du souvenir, le concept réapparaît sur la scène du moi, où il est aussitôt saisi par la conscience comme un acte passé qu'on vient d'éveiller. Nous avons observé ailleurs qu'il y a deux moments dans la conscience. Lorsque le concept est produit, il y a, dans l'acte même de la perception, une conscience vague et spontanée comme tout ce qui a lieu avant la réflexion ; il serait difficile que le concept fût

absolument inconscient, n'étant autre chose que l'actuation de l'intelligence, ou l'intelligence en acte. Dans le mouvement direct et spontané de l'esprit concevant un objet, on pourrait distinguer deux aspects, deux connotations différentes : d'abord la conception, la notion, qui désigne la relation de l'intelligence avec l'objet qu'elle perçoit; ensuite la conscience spontanée, *in actu exercito*, d'après laquelle l'acte est rapporté au moi. Avoir conscience dans ce premier moment signifie donc simplement qu'on produit un acte de connaissance, un concept. Cette conscience *in actu exercito* représente le mode commun et essentiel de toutes les connaissances intellectuelles ; en ce sens, la connaissance n'est pas ou elle est consciente. Le second moment de la conscience consiste dans la réflexion de l'intelligence sur son acte, sur son concept, qu'elle pose comme objet direct et principal. Avoir conscience ne signifie plus qu'on produit tel concept, mais qu'on sait posséder, avoir en soi tel concept. C'est dans ce moment de la lumière et des connaissances claires que nous devons observer, sous le rapport de sa valeur objective, le concept restauré par le souvenir.

Que se passe-t-il donc en nous, lorsque, après avoir produit le concept d'être, l'intelligence par la réflexion le pose comme objet?

Nous avons d'abord conscience de l'exercice de l'intelligence; nous nous sentons vivant et agissant. Le concept n'est-il pas l'intelligence en acte? C'est en raison de son acte que nous saisissons l'intelligence; l'acte enveloppe l'intelligence et l'intelligence enveloppe l'acte : c'est un tout concret et complexe dont la conscience n'isole pas les éléments. La conscience, en effet, n'est pas une fonction abstraite ; saisissant sous forme concrète les phénomènes psychologiques,

son aperception s'incorpore en quelque sorte aux phénomènes mêmes. L'acte n'est point perçu seul, à part de son principe; le principe n'est pas davantage perçu seul, à part de son acte. Dans l'intuition synthétique de la conscience, nous saisissons le moi dans l'acte et l'acte dans le moi. C'est nous qui concevons, le concept est à nous. Dans chacun de nos actes, nous nous retrouvons comme principe et sujet, et nous nous sentons vivre d'une façon supérieure. Ce concept que nous avons engendré vitalement se distingue du moi, mais ne s'en détache pas; il forme avec l'intelligence un seul tout vivant et concret. Grâce à nos opérations, nous sommes donc immédiatement présents à nous-mêmes, et nous nous saisissons directement dans une intuition.

Il est utile d'éclaircir davantage cette première donnée de la conscience. La connaissance du moi ne doit pas être restreinte à la connaissance de l'âme ; elle embrasse aussi la connaissance du corps. Le moi se compose essentiellement de deux coprincipes substantiels, l'âme et le corps. Ici cependant l'âme seule nous intéresse, puisque le concept ou l'intelligence en acte ne présente rien de matériel. Saint Thomas distingue une double connaissance de l'âme, la connaissance *habituelle* et la connaisance *actuelle*. « Cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi opera exercere; unde dicit philosophus (in l. 9. *Ethic.*, c. 9) : sentimus autem quod sentimus et intelligimus quod intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quod sumus. Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico quod

anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua sibi est præsens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens : ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur. » (*De veritate*, q. x ; a. 8.) L'âme est donc présente à elle-même dans son acte, sans le secours d'aucune forme intelligible ni d'aucune habitude, à moins qu'on n'entende par là une habitude naturelle qui ne serait pas distincte de sa substance même. Il lui suffit d'opérer pour être actuellement présente à elle-même, et par conséquent pour se connaître. Il est à remarquer en outre que cette connaissance intellectuelle de notre âme, de son action et de son être, n'est rien moins qu'une connaissance abstraite. L'âme nous y apparaît concrètement dans son acte, sans que cette vue consciente révèle quoi que ce soit sur sa nature. Le seul renseignement que nous ayons le droit de puiser dans cette donnée de conscience, c'est que l'âme est principe et sujet de l'acte de connaissance, principe vital et immanent du concept. Pour connaître la *raison* d'agir, la *raison* d'être, il faut les dégager des notes individuelles et concrètes : ce que ne fait jamais la conscience. Nous sommes donc en possession d'une première donnée, d'un premier fait : l'*existence concrète du moi* révélé par son acte, de l'*intelligence en tant qu'elle conçoit, du concept en tant qu'il est l'effet de l'intelligence*.

Est-ce tout ? Quand nous avons conscience du moi percevant l'être, produisant en lui-même la forme ou raison d'être, avons-nous simplement conscience d'une actualité très indéterminée du moi, du concept

en tant que forme subjective et apport de l'intelligence? En d'autres termes, lorsque nous concevons la raison d'être et que la conscience réfléchit sur ce concept, sommes-nous purement actifs, exempts de toute passivité, de toute mesure, de toute détermination? Acte pur et immuable, absolument indépendant de toute limitation de son activité, nécessairement inconditionné, Dieu n'est déterminé par aucun objet de connaissance distinct de lui. Les choses extérieures ne le déterminent en aucune façon. Sa connaissance est comme son Être, infiniment active et indépendante. Nous, au contraire, nous ne jouissons pas de l'intuition directe et immédiate de notre être, avant d'avoir été déterminés, excités du dehors. La raison d'être, telle que la conçoit l'intelligence humaine, n'est pas concrète, comme elle devrait l'être si elle était d'abord puisée en nous, avant toute expérience externe. Il est manifeste que le concept d'être consiste en une connaissance tout à fait vague, indéterminée; or, cette transcendance et cette indétermination supposent nécessairement qu'il est abstrait, c'est-à-dire mis à nu de toute condition individuelle : l'abstrait se trouve essentiellement indéterminé, et l'indéterminé essentiellement abstrait. L'abstrait comprend deux éléments, la matière et la forme de l'abstraction; la matière est un être concret déterminé dans le temps et dans l'espace, revêtu de caractères individuels; la forme est apportée par l'activité de l'esprit qui dégage l'être de son enveloppe matérielle. Sous ce dernier aspect, nous sommes actifs et notre activité s'exerce sur la matière représentée par les données sensibles. Nous sommes passifs par rapport à cette matière, en tant qu'elle stimule et conditionne notre activité. L'abstrait implique donc *activité* et *passivité*. La simple analyse du concept

d'être, tel que nous le constatons en nous, semble prouver qu'il y a dans ce concept et dans tout concept en général autre chose que le *moi agissant*. Interrogeons la conscience.

Nous ne savons pas seulement que cet acte de connaissance est à nous, qu'il nous appartient, que nous en sommes le principe et le sujet. Nous savons encore qu'il y a quelque chose en dehors de nous : *le moi s'oppose en se posant*. Nous avons conscience qu'un objet est enveloppé dans l'acte et qu'il en est le terme intrinsèque ; en d'autres termes, nous avons conscience que l'acte de la connaissance implique une relation transcendantale avec un objet. Ces deux propositions nous paraissent identiques : *avoir conscience d'un acte en tant qu'il se rapporte à un objet extérieur*, ou bien *avoir conscience de cet objet en tant qu'il est rapporté*, c'est-à-dire *représenté de quelque façon dans l'acte*. Nous sentons qu'il est impossible de poser le moi, sans poser aussitôt et dans le même temps le non-moi. L'être objectif est représenté dans le concept par opposition à l'être subjectif, et cela comme un tout vivant et concret : l'existence du moi et celle du non-moi sont deux faits premiers et corrélatifs, donnés dans la conscience du concept. Il est peut-être même contradictoire, il est au moins impossible, d'assigner une priorité de temps entre la conscience du sujet connaissant et la conscience de l'objet connu. Comment pourrait-on connaître le moi, si on ne savait pas qu'il y a un non-moi et réciproquement ? Il n'y a là qu'une seule intuition de l'esprit. Le sujet et l'objet, le moi et le non-moi forment avec l'acte ou concept qui les unit une seule *réalité à deux faces*. L'analyse décompose cette admirable synthèse ; mais la synthèse subsiste sous le regard intuitif et concret de la con-

science ; ce qui permet de saisir le non-moi dans son assimilation avec le moi. Lorsque nous concevons l'être et faisons un retour sur ce concept, nous avons conscience d'une certaine *opposition ;* le moi *agissant* ne va pas sans le moi *patient ;* nous le sentons *passif*, *limité* dans son activité, *déterminé* et *mesuré.* Or ce quelque chose qui *agit* sur le moi et le conditionne appartient au moi, puisque nous en avons conscience comme d'un terme qui lui est intrinsèquement uni et avec lequel il est en rapport. D'un autre côté, cette activité qui se pose en face de l'activité du moi se distingue du moi ; nous savons qu'elle n'est pas à nous ; à tort ou à raison, nous l'appelons invinciblement le non-moi et nous croyons qu'elle existe en dehors du moi. N'est-ce point par rapport à elle que nous nous sentons passifs, déterminés, mesurés, conditionnés ? Nous avons donc conscience d'une action combinée du moi et du non-moi ; né de ce conflit, comme nous l'avons observé à propos de l'origine, est-il étonnant que le concept en devienne l'écho et le substitut ? Considéré sous sa face subjective, comme modalité de l'esprit, le concept tient du moi, dont il est un effet vital et immanent ; sous sa face objective, il ne se distingue pas de l'objet *idéalement représenté*, de l'objet *en tant que connu.*

Avoir conscience du non-moi dans le moi, de l'objet connu dans le sujet connaissant, ne signifie nullement que nous avons conscience des êtres extérieurs, physiques et concrets ; cela veut simplement dire que nous avons conscience d'une réalité mentale appelée concept, laquelle implique un rapport transcendantal avec certaines choses en dehors de nous. Nous disons que nous avons conscience du non-moi dans le moi, de l'objet dans le sujet, parce que la conscience du moi en tant qu'il est en rapport

avec le non-moi, du sujet en tant qu'il est en rapport avec l'objet, suppose nécessairement que le non-moi devient présent au moi, que l'objet se trouve de *quelque façon* dans le sujet. Les panthéistes prétendront que l'objet est réellement et physiquement dans le sujet, que le non-moi ne représente qu'un aspect logique du moi. Les scolastiques, tout en reconnaissant que le moi et le non-moi, le sujet et l'objet soutiennent dans le concept des relations réciproques de *nom différent*, n'admettront pas la présence de l'objet dans le sujet *secundum esse reale et physicum*, mais seulement *secundum esse ideale et repræsentativum*. Nous examinerons plus tard l'interprétation du fait de conscience et ses théories explicatives. Quant au fait lui-même, qui nous intéresse seul actuellement, nous ne croyons pas qu'on ait le droit de le contester; si l'on se met en dehors de toute préoccupation de théorie, l'objectivité des concepts semble donnée dans et par le fait même de la conscience.

On objectera peut-être que notre concept implique assurément un rappôrt avec quelque chose d'extérieur qui limite le moi, le détermine, le mesure et le conditionne, par rapport à quoi le moi se trouve passif; mais qu'on ignore si ce quelque chose d'extérieur est *conforme* au concept que l'esprit s'en fait. Il est vrai que tout concept d'objets extérieurs n'en renferme pas en même temps l'existence; il y a des concepts que nous construisons soit dans le rêve, la folie, soit librement et dans l'état de réflexion au moyen de diverses combinaisons mentales. Mais si le concept ainsi construit n'a pas de réalité en dehors de l'esprit, les éléments qui ont rendu possible cette construction ne sont-ils pas empruntés à une expérience d'objets réels? Nous parlons des concepts

simples, directs, spontanés, issus d'une expérience que nous ne croyons pas imaginaire, mais réelle. Le concept d'être, auquel nous avons ramené tous les concepts, considéré avant toute construction de l'esprit, au premier moment où nous en avons une conscience réfléchie, implique un rapport transcendantal avec l'être réel, avec une réalité qui nous détermine et nous mesure. A tort ou à raison, nous croyons sur le témoignage de la conscience que le contenu du concept a sa réalité en dehors de l'esprit ; non seulement nous croyons à l'existence de cette réalité, mais nous croyons encore à sa conformité avec notre concept. L'être réel nous détermine et nous mesure en agissant sur nous ; il nous apparaît comme une activité qui se pose en face de notre activité. Or, en agissant sur nous, il met nécessairement en nous quelque chose de lui-même, sa similitude ou sa forme. *Omne agens agit simile sibi*, disaient avec raison les scolastiques après Aristote. Tout agent produit une similitude de lui-même, dans la mesure qu'il est agent et selon le mode d'être du patient. L'action de l'être réel extérieur sur nos organes devient notre *passion ;* l'action de l'être réel abstrait, de l'essence mise à nu, s'exerçant sur notre intelligence, constitue aussi notre *passion*, ou, si l'on préfère, notre *détermination*. Nous saisissons ainsi l'être, l'essence, le *quod quid est* informant l'intelligence. Il faut bien que l'être réel soit en nous de *quelque façon*, puisque nous avons conscience de son action dans notre passion, du déterminant dans le déterminé, du mesurant dans le mesuré. Que ce soit par sa *forme physique*, comme le veulent les panthéistes, ou bien au contraire par sa *forme idéale*, *représentative*, comme l'entendent Aristote et saint Thomas, l'objet extérieur se trouve dans le concept. Or saisir

la *forme* du non-moi dans le moi, n'est-ce pas saisir la *conformité* du non-moi avec le moi ?

III

Nous ne voulons pas dissimuler que le point délicat dans cette question du fait de l'objectivité se trouve dans la *conscience du non-moi dans le moi, de l'objet connu dans le sujet connaissant*. Bien que nous ayons pris soin d'expliquer ce langage, qui aurait dans sa crudité paru inintelligible et absurde à tout esprit cartésien, nous craignons qu'on ne dise encore : *Durus est hic sermo*. En France, depuis Descartes, nous avons été tellement habitués à voir dans la conscience le mode commun des phénomènes de l'âme, la connaissance des événements psychiques et des modalités purement subjectives de l'esprit, qu'on a de la peine à concevoir une conscience *ontologique*, complétant la conscience *psychologique* et saisissant dans l'âme une *certaine* présence des réalités extérieures. Aussi avons-nous été heureux de rencontrer chez Kant l'affirmation de la *conscience du non-moi dans le moi.*

On trouve dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, à un endroit où elle pourrait paraître un hors-d'œuvre, une *réfutation de l'idéalisme*. Cette réfutation, faite par le père du criticisme pour se défendre lui-même de l'accusation d'idéalisme, ne manque pas d'intérêt. Il essaye de prouver contre Descartes, comme il a tenté de prouver ailleurs contre celui qu'il appelle l' « excellent » Berkeley, l'existence des objets extérieurs ; le premier la déclarait douteuse et problématique, le second, fausse ou impossible. Autant l'argumentation de Kant est faible, lorsqu'il réfute, dans l'*Esthétique transcen-*

dantale, l'idéalisme *dogmatique* de Berkeley ; autant elle semble décisive contre l'idéalisme *problématique* de Descartes, « qui ne tient pour indubitable que cette affirmation empirique (assertio) : *je suis* ». (*Analytique transc. Les postulats de la pensée empirique en général. Réfutation de l'idéalisme*, p. 285. Barni.) Kant va donc établir que « nous n'imaginons pas seulement les choses extérieures, mais que nous en avons aussi l'*expérience ;* et c'est ce que l'on ne peut faire qu'en démontrant que notre expérience intérieure, indubitable pour Descartes, n'est possible elle-même que sous la condition de l'expérience extérieure ». Kant ne se contente pas d'observer le fait, il en prouve en même temps la valeur. Comme le fait seul nous occupe, nous laissons de côté pour le moment tout ce qui est théorie ou du moins interprétation.

Nous nous sommes placé dans le domaine de la conscience intellectuelle, puisqu'il s'agit de l'objectivité des concepts ; Kant, qui n'admet point d'intuition intellectuelle proprement dite, se place dans le domaine de la conscience sensible et des données empiriques. Cette position ne suffirait pas pour démontrer la valeur objective des concepts ; elle suffit pour établir la réalité des corps. Or Kant n'emploie pas d'autre argument que la *conscience du non-moi dans le moi*.

On s'est demandé de quel droit le philosophe de Kœnigsberg admet l'existence de deux noumènes, le *sujet* et l'*objet*, dont il déclare d'ailleurs la connaissance réelle impossible. C'est que si nous ne les connaissons pas dans leur nature, leur existence nous est révélée simultanément par la conscience. « J'ai conscience, dit-il, de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination suppose quel-

que chose de *permanent* dans la perception. Or ce permanent ne peut être une intuition en moi. En effet, tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi, sont des représentations, et, à ce titre, ont besoin de quelque chose de permanent qui soit distinct de ces représentations, et par rapport à quoi leur changement, et par conséquent mon existence dans le temps où elles changent, puissent être déterminés. La perception de ce permanent n'est donc possible que par une chose existant hors de moi, et non pas seulement par la représentation d'une chose extérieure à moi. Par conséquent la détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par l'existence des choses réelles que je perçois hors de moi. Mais, comme cette conscience dans le temps est nécessairement liée à la conscience de la possibilité de cette détermination du temps, elle est aussi nécessairement liée à l'existence des choses hors de moi, comme à la condition de la détermination du temps ; c'est-à-dire que la *conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi.* » (*Loc. cit.*, pp. 286-289.) Nous soulignons ces derniers mots, puisqu'ils sont identiques à la *conscience du non-moi dans le moi.*

Kant s'objecte à lui-même qu'on n'a conscience immédiatement que de ce qui est en nous, c'est-à-dire de nos *représentations* des choses extérieures, et que par conséquent il reste toujours incertain, s'il y a en dehors de nous quelque chose qui y corresponde. Or il remarque très judicieusement qu'on a conscience de sa propre existence dans le temps ; ce qui est plus que d'avoir simplement conscience de sa représentation, et ce qui pourtant est identique à la *conscience empirique de sa propre existence*, laquelle n'est dé-

terminable que *par rapport à quelque chose existant hors du moi* et lié à son existence. « *Cette conscience de mon existence dans le temps est donc identiquement liée à la conscience d'un rapport à quelque chose hors de moi.* » A la page suivante, on lit cette note dont nous ne citerons que les premières lignes : « La conscience *immédiate* de l'existence de choses extérieures n'est pas supposée, mais prouvée dans le théorème précédent, que nous puissions apercevoir ou non la possibilité de cette conscience. »

Kant a saisi la donnée de conscience sur le fait de l'objectivité et réfuté l'idéalisme *problématique* de Descartes. S'il n'a pas réussi dans son *Esthétique transcendantale* à détruire le *dogmatisme* de Berkeley, s'il a même construit une théorie en contradiction avec le fait observé et rendant impossible cette conscience de l'existence d'objets extérieurs, nous avons le droit d'enregistrer l'*observation du fait*. Nous verrons plus tard comment il convient de l'interpréter et quelle est sa *valeur*. Qu'on se place au point de vue des sens ou au point de vue de l'intelligence, nous constatons que notre faculté de connaître est en rapport immédiat avec les objets ; ceux-ci agissent sur nous, produisent dans les sens et par les sens dans l'intelligence des modifications qui sont leurs représentants intérieurs, ou leurs substituts psychologiques. Ces modifications subjectives, étant des déterminations de notre existence dans le temps, des limitations de notre activité, impliquent nécessairement un rapport transcendantal avec ce quelque chose d'extérieur à nous qui nous limite et nous détermine. Les concepts sont des modifications, des informations ou déterminations de la passivité de l'intelligence; ils impliquent donc une relation à des réalités extérieures, ils sont objectifs. Que la

conscience ait tort ou raison, c'est un fait, une constatation, un simple témoignage dont nous ne voulons pas encore examiner la valeur.

IV

Non seulement l'objectivité est donnée dans et par la conscience, elle s'impose à elle et la nécessite à témoigner qu'il y a de l'être, de la réalité en dehors du concept.

Il faut remarquer le caractère de spontanéité qui s'attache à cette conscience du non-moi dans le moi, d'un concept en tant qu'il est en rapport avec l'être et la réalité. Ce n'est point à l'aide de raisonnements et sous l'évidence d'une déduction que je prononce ces jugements, sans crainte de me tromper : *il existe quelque chose en dehors du moi ; je sens que ce quelque chose qui me détermine est conforme au concept que j'en ai.* Comme par instinct et par une affirmation naturelle, spontanée, irrésistible, j'exprime ma croyance à la réalité objective de l'être contenu dans mon concept. Il y a là une confiance absolue en la véracité de mes facultés. Je ne crois pas et je ne puis pas croire, si je m'en tiens au témoignage de la conscience, que les réalités objectives résultent de certaines fantasmagories de l'esprit ; j'établis une relation transcendantale du sujet à l'objet, du dedans au dehors, du moi au non-moi ; ma conscience suppose une aptitude native et une conformation naturelle des facultés à saisir leurs objets, c'est-à-dire le vrai.

Il est impossible de faire violence à cette conscience du non-moi dans le moi ; on a beau construire des théories, la conscience proteste et ne cesse de sortir du moi pour passer au non-moi. Un chien se jette sur Pyrrhon ; malgré son mépris de la percep-

tion, le philosophe le repousse de son bâton. « Que faites-vous, Pyrrhon? vous êtes en faute, lui disent ses disciples. — Hélas! s'écrie-t-il, qu'il est difficile de dépouiller le vieil homme. » Aussi les sceptiques sont-ils forcés d'avouer l'invincible impulsion de la conscience. A la fin du *Traité de la Nature humaine*, après avoir essayé d'établir le scepticisme à l'égard de la raison et à l'égard des sens, Hume se compare à un homme qui s'est heurté à bien des écueils, n'a « échappé qu'à grand'peine au naufrage », et voit son « vaisseau fatigué qui fait eau ». Il voudrait redresser le désordre de ses facultés et revenir de ses erreurs passées. « Et l'impossibilité, dit-il, de réformer ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir et m'inspire la résolution de périr sur le rocher stérile où je me trouve maintenant. » Hume souffre des inutiles efforts de sa raison pour rectifier la nature et les facultés humaines; il porte la peine des violences faites à la conscience. Saisi par la mélancolie et le *spleen*, « je suis, dit-il, effrayé et confondu de ce désert et de cette solitude où je me trouve placé par ma philosophie, et je me représente à moi-même comme une espèce de monstre inconnu, étrange, qui, incapable de faire société avec les hommes, a été banni de leur commerce et reste désolé dans le plus complet abandon. Volontiers je me jetterais dans la foule pour y chercher abri et réconfort; mais je ne puis prendre sur moi de m'y mêler, à cause de cette difformité. J'en appelle d'autres à se joindre à moi pour faire société à part, mais personne ne veut m'entendre. » Il semble porter envie, en voyant les contradictions de sa pensée, à ces « honnêtes *gentlemen* qui s'occupent de leurs affaires domestiques ou se livrent aux amusements ordinaires, et qui n'en détournent guère leurs pensées pour les

porter au delà des objets qui frappent journellement leurs sens. » Ne désirerait-il pas « quelque chose de cette épaisse mixture terrestre » dont ils jouissent? C'est en vivant, parlant et agissant comme le vulgaire, en cessant de violenter sa nature et sa conscience qu'il sort de son « humeur splénétique ». Si la raison est impuissante à dissiper les nuages de son esprit, « la nature elle-même y pourvoit et suffit à l'œuvre : elle me guérit, dit-il, de cette mélancolie philosophique et de ce délire, soit en opérant dans mon esprit une détente, soit à l'aide de quelque rappel de mes sens et de quelque impression vive qui fait disparaître toutes ces chimères. Je dîne, je fais une partie de trictrac, je cause et me divertis avec mes amis : lorsqu'après trois ou quatre heures de délassement je veux revenir à mes spéculations, elles me paraissent si froides, et forcées et ridicules, que je n'ai plus le cœur de m'en occuper de nouveau. » (*Traité de la Nature humaine*, IVe partie, sect. VII, pp. 345-359 ; trad. Renouvier et Pillon, 1878.)

Nous ne voulons pas voir dans le *spleen* de Hume une réfutation directe du scepticisme de la raison et des sens. Nous avons voulu simplement montrer que d'après le témoignage des sceptiques eux-mêmes il y a une nécessité à laquelle il est naturel de céder et à laquelle tous les hommes cèdent : la croyance qu'à nos connaissances correspond un terme réel ; croyance qui résulte de la conscience du moi, *en tant que déterminé et mis en rapport avec le non-moi*, ou bien de la *conscience du non-moi dans le moi*. Le témoignage des autres venant confirmer le fait de l'objectivité, tel que nous l'avons vu se poser et s'imposer dans la conscience, nous avons le droit de généraliser nos états individuels et de regarder comme une donnée de la conscience humaine, la conscience du non-moi

dans le moi. Le caractère de nécessité et de spontanéité de cette conscience ne s'expliquerait point d'ailleurs, si ce n'était pas dans la *nature* de toute faculté représentative en général de correspondre avec son objet formel et proportionné.

La *psychologie animale* montre peut-être mieux encore cette correspondance du sujet connaissant avec l'objet connu, cette force nécessitante de la conscience du non-moi. Car chez l'animal nous saisissons sur le vif le jeu naturel des facultés que ne viennent pas troubler les fantaisies de la raison *ratiocinante*. En outre, comme il ne possède que des facultés sensibles et que celles-ci sont plus susceptibles de passivité que l'intelligence, il se trouve dominé par les objets.

Nous ne pouvons juger de ce qui se passe chez les animaux que par le dehors et par analogie, puisque « nous ne sommes pas dans leurs cœurs », comme dit très bien Descartes. Or l'observation de leurs actions et de leurs mœurs nous prouve que la vie psychologique n'est pas confinée dans l'humanité. Quelques philosophes les ont même gratifiés de la vie intellectuelle ; dans certains traités de zoologie, on lit des anecdotes où figurent des chiens repentants, des chevaux désespérés et décidés au suicide : toutes choses qui supposeraient des idées générales ou concepts, la faculté de les combiner et d'en tirer des conclusions. Nous avons réfuté, dans la première partie de ce travail, ces vaines prétentions. Ce que l'animal possède aussi bien que nous-mêmes, c'est la vie sensitive. Il reçoit des impressions du dehors et du dedans ; il connaît ce qui l'affecte, en ressent du plaisir ou de la douleur, en fixe le souvenir dans la mémoire, forme dans son imagination passive des consécutions d'images, lesquelles subsistent et don-

nent lieu à des rêves et à des hallucinations pendant le sommeil.

Observons cette vie animale avec son double rythme de connaissances et d'appétitions sensibles, pour essayer d'inférer le fait conscient de l'objectivité et la spontanéité de cette conscience. Voici un fait vulgaire. Dans un même temps, un chien éprouve des sensations gustatives et olfactives provoquées par un aliment, des sensations auditives en entendant le sifflet de son maître; il perçoit ces différentes sensations, les synthétise par le sens central ou conscience sensible et les apprécie ; il suit, par exemple, ses appétits, au lieu d'obéir aussitôt à la voix de son maître. Il faut donc que les diverses sensations lui soient présentes, que sa connaissance ne s'achève point dans la sensibilité externe, mais dans le sens central, *sensorium commune*, ou conscience sensible, dont l'organe est peut-être répandu dans tout le corps avec le sens de la musculation, et dont au moins le siège principal se trouve localisé dans le cerveau. L'animal, dit saint Augustin, n'aurait aucun mouvement d'appétition, ni aucun mouvement de fuite, s'il ne sentait pas qu'il sent, « nisi sentire sentiret ». (II. *De libero arbitrio*, cap. IV, n° 10.) Or que se passe-t-il lorsque le chien a conscience des sensations olfactives et gustatives de l'os qu'il ronge ? Bien que nous ne soyons pas dans sa conscience, au centre collecteur des sensations, la conduite du chien nous permet d'inférer qu'il ne confond pas l'os avec lui-même, le sujet connaissant avec l'objet connu, le moi avec le non-moi. Sans doute, le chien ne saisit pas la *raison* de sujet, ni la *raison* d'objet : sa distinction n'est pas une distinction abstraite. Tout cela porte l'empreinte des connaissances sensibles et concrètes. La conscience sensible, un sens central,

saisit le moi et le non-moi enveloppés l'un dans l'autre et sent que l'un n'est pas l'autre; spontanément et nécessairement le chien sent que l'os qu'il a entre ses dents n'est pas une production du moi sensible ; il se conduit du moins comme si ses sensations étaient les représentations et les substituts d'une chose réellement existante. Illusion ou réalité, l'animal paraît saisir dans la sensation, dans la modification de son moi, un objet qui se trouve en dehors de lui et stimule ses appétits.

Nous pouvons conclure, après ces données de la psychologie animale et de la psychologie humaine, qu'il existe dans la *nature* de tout être capable de connaissance un sentiment instinctif, spontané et irrésistible de quelque chose d'objectif, distinct du moi et s'opposant au moi. Les sensations et les concepts nous mettent en rapport direct avec le monde extérieur, dont ils représentent les impressions sensibles et intelligibles. Il y a cependant une différence à noter entre la sensation et le concept ; c'est que les sensations nous font connaître les objets tels qu'ils apparaissent et dépendent essentiellement des conditions du milieu et de l'état des organes ; tandis que les concepts sont les substituts du *quod quid est*, de l'être ou de l'essence. Les sensations nous révèlent l'existence des objets ; les concepts nous en dévoilent la nature et ne sont autre chose que cette *nature en tant qu'elle est dégagée par l'esprit des formes imaginatives*, *imprimée dans la passivité de l'intelligence et exprimée mentalement*. Nous avons expliqué cette théorie dans la deuxième partie : *Origine des concepts*. A nous tenir au seul point de vue de la conscience, les concepts et le concept d'être en particulier nous font entrer en commerce direct et immédiat avec la réalité. Ce

commerce immédiat avec l'extérieur est-il possible ? Il est prouvé comme *fait*, répondons-nous pour le moment avec le philosophe de Kœnigsberg, « que nous puissions apercevoir ou non la possibilité de cette conscience ».

CHAPITRE II

VALEUR DES DONNÉES DE CONSCIENCE

I. Position de la question. — Problème de l'aptitude de l'intelligence à connaître le vrai.

II. Idéalisme transcendantal de Kant. — Comment il rejette tout rapport de conformité entre l'intelligence et les raisons objectives des choses.

III. Impossibilité de la science. — Contradictions et scepticisme.

IV. La doctrine de l'*inférence* et la certitude de la *conscience du non-moi*.

I

Nous avons laissé entrevoir, en notant les données de conscience, leur valeur et leur théorie. Données de conscience, valeur et théorie ne sont pas des choses détachées et juxtaposées. Lorsque le témoignage de la conscience est manifeste et que la théorie se présente comme le développement du fait observé, il ne paraît ni possible ni utile de leur faire subir une séparation logique absolue. On ne saurait s'interdire des réflexions qui ne sont plus le fait, mais que suggère naturellement l'observation. Il importe seulement qu'elles n'influent en rien sur l'observation même et que le fait soit constaté tel qu'il existe.

On peut résumer ce fait dans la conscience du non-moi dans le moi. L'être que je conçois me détermine et me nécessite à me le représenter en dehors de moi; j'ai conscience de cette détermination et de cette nécessité ; j'ai conscience aussi dans cette détermination et dans cette nécessité de ce qui me

détermine et me nécessite. En dehors du concept d'être, sur lequel porte l'observation du fait de l'objectivité, nous avons cité des exemples de la conscience du non-moi dans le moi ; l'intuition sensible chez l'animal aussi bien que chez l'homme consiste en une expérience immédiate du non-moi et sert à illustrer les données de la conscience *ontologique*.

Notre dessein n'est pas de démontrer l'existence des objets extérieurs, ni l'objectivité des sensations. Nous cherchons simplement si la conscience, lorsque nous concevons l'être, est enfermée dans le moi comme dans une prison, ou bien si au contraire elle s'ouvre un passage vers le non-moi. Il s'agit par conséquent de l'existence, en dehors de moi, du contenu de mon concept. Assurément tous les concepts ne sont pas objectifs, malgré le témoignage de la conscience ; la pensée a ses hallucinations comme les sens. Nous concevons des chimères et nous projetons en dehors de nous des choses qui n'existent réellement qu'en nous. Hume parle de la liberté de l'imagination, c'est-à-dire de son merveilleux pouvoir de transposer, d'intervertir et de combiner les images ; de là les chevaux ailés, les dragons féroces et les géants monstrueux. L'esprit possède aussi sa liberté, qui consiste dans un travail logique d'analyse et de synthèse, de composition et de division ; il peut former certains concepts, dont le contenu ne jouit d'aucune existence réelle en dehors du moi. Il est facile, en se servant du critérium de toute expérience réelle, de rectifier dans ces cas le témoignage de la conscience. En ce qui concerne l'expérience immédiate de l'existence des objets extérieurs, Kant s'exprime ainsi : « Quant à savoir quelles sont les intuitions données auxquelles des objets correspondent réellement hors de moi, et qui par conséquent

appartiennent au *sens extérieur*, et non à l'imagination, c'est ce qui dans chaque cas particulier doit être décidé d'après les règles qui servent à distinguer l'expérience en général (même l'expérience interne) de l'imagination ; mais le principe est toujours qu'il y a réellement une expérience extérieure. » (*Analyt. transc.* Postulats de la pensée empirique, p. 288, note.) Tout n'est pas illusion dans cette conscience des réalités extérieures. L'hallucination, la suggestion, l'autosuggestion supposent toujours quelque perception extérieure réelle. Une représentation intuitive de choses extérieures, produite par l'imagination comme dans les rêves ou dans la folie, « n'a lieu, dit Kant, que par la reproduction d'anciennes perceptions extérieures, lesquelles, comme nous l'avons montré, ne sont possibles que par la réalité des objets extérieurs. » (*Loc. cit.*, 3e scolie, p. 291.) La fiction, renfermée dans un concept et représentée comme un objet existant réellement en dehors de nous, doit synthétiser des éléments réels empruntés au monde extérieur, quoiqu'ils soient combinés d'une manière artificielle. Si les concepts simples, en particulier le concept d'être qui entre dans tous les concepts, ne représentaient nullement des réalités extérieures, il faudrait dire que nos objets de connaissance ne sont que des *constructions* de l'esprit, des réalités purement subjectives projetées en dehors de nous, que nous avons aliénées et dans lesquelles nous cessons de nous reconnaître. L'être, saisi par la conscience *ontologique*, consisterait en une simple donnée de la conscience psychologique qu'on aurait le tort d'objectiver et de se représenter comme une *chose en soi*.

Il en résulterait que les données de la conscience nous jettent dans l'illusion, que l'être, l'essence, la

raison et la loi des choses, dont nous possédons les concepts, ne jouissent d'aucune existence dans le monde des réalités extérieures, en dehors de ces concepts. Ce que nous concevons de réel, d'essentiel et de fondamental dans les êtres et dans les choses consisterait en une simple construction de l'esprit. Nos facultés ne seraient pas aptes ou conformées à saisir le *quod quid est;* les *noumènes* nous échapperaient, nous ne saisirions que les *phénomènes*. On a reconnu dans cette interprétation des données de conscience, l'*idéalisme transcendantal* de Kant. Cette sorte d'idéalisme admet l'existence du monde extérieur contre Berkeley et prouve cette existence contre Descartes par l'expérience ou conscience immédiate que nous en avons. Ce qu'il dénie à l'esprit, c'est de connaître les choses en elles-mêmes, telles qu'elles sont; en cela il se met en contradiction avec la donnée de conscience, par laquelle nous croyons invinciblement que l'être conçu existe en dehors de nous, dans une réelle conformité avec notre concept.

II

Lorsque nous avons discuté la théorie de Kant sur la formation des concepts, on a pu entrevoir qu'elle ruinait par avance leur valeur objective. Pour avoir mal compris la genèse de nos connaissances, le célèbre critique de la raison pure, qui s'était proposé de réfuter les philosophes sceptiques et de fonder la science, en est arrivé malgré lui au plus brutal Pyrrhonisme.

Il est nécessaire de reprendre sommairement, d'ailleurs à un point de vue nouveau, quelques principes essentiels de l'*Esthétique* et de la *Logique transcendantale;* c'est le moment de mettre en relief la *face*

objective des concepts que nous avons dû nécessairement laisser dans l'ombre, quand il ne s'agissait que de la question d'origine.

Connaître un objet suppose d'après Kant que cet objet est d'abord *donné* dans l'intuition sensible et *pensé* ensuite par l'entendement.

On n'a pas oublié comment l'objet est *donné* dans l'intuition ou représentation des objets qui agissent sur la sensibilité. C'est l'œuvre de deux facteurs : de la sensation d'abord, ou passion du sujet sentant, qui nous met en rapport avec le monde extérieur; et ensuite, des formes *a priori* de l'espace et du temps, qui ont pour rôle d'introduire l'ordre et l'unité dans la diversité de la sensation. Comme les sensations nous sont données en décousu et en désordre, et qu'elles ne peuvent se donner elles-mêmes une forme, la connaissance, qui résulte d'une synthèse coordonnée, serait donc impossible, sans les liens aprioriques. La représentation sensible ou intuition empirique résulte de cette double union, de la sensation comme matière et de l'espace et du temps comme formes, de l'*a posteriori* et de l'*a priori*.

L'*objet* représenté dans la sensibilité, Kant l'appelle un *phénomène*, *Erscheinung*. Il n'est pas, en effet, la *chose en soi*, mais la chose *telle qu'elle apparaît*. Impressionnant le sujet sentant, il en prend les formes ou la conformation, c'est-à-dire qu'il revêt des caractères universels et nécessaires que l'expérience ne saurait lui donner. Il est perçu sous des rapports tirés du côté du sujet. Ce qu'il est en lui-même, on n'en sait rien. Tout ce qu'on peut en affirmer, c'est qu'il nous apparaît dans l'espace et dans le temps. En dehors de nous, il n'y a dans les êtres et dans les choses ni rapport d'espace ni rapport de temps. Kant a donc raison de dire, à la fin de l'*Esthétique*

transcendantale : « Nos intuitions ne sont autre chose que des représentations de phénomènes. » C'est la conclusion rigoureuse de son étude sur la sensibilité. Si nous faisons abstraction de la nature de notre sensibilité, de la conformation de nos sens en général, on voit s'évanouir les différentes propriétés des objets extérieurs et en première ligne l'espace et le temps. Ces deux formes *a priori* de notre sensibilité ne sont que notre manière à nous de percevoir. On conçoit des êtres conformés autrement que nous et voyant les choses sous des rapports tout différents. La connaissance sensible est par nature relative et phénoménale; elle dépend absolument de la conformation de la sensibilité.

Après avoir exposé cette théorie de l'idéalité du sens extérieur et du sens intérieur, Kant avertit que les objets de nos intuitions empiriques ne sont pas une *pure apparence, ein blosser Schein*. Assurément le phénomène ne représente pas l'objet en soi, mais il représente l'objet *donné*, réellement donné dans l'intuition empirique. Il est nécessaire qu'un objet réellement donné corresponde à l'intuition empirique, précisément parce qu'il consiste en un phénomène. Les prédicats d'espace et de temps conviennent aux objets des sens, aux objets qui se trouvent dans la sensibilité. L'erreur serait d'attribuer aux choses extérieures, aux objets en soi, des rapports ou des qualités qu'ils ne possèdent qu'en nous. L'idéalité des intuitions sensibles, bien loin de nuire à leur valeur objective, la constituerait au contraire, d'après Kant. Regarder l'objet auquel correspond par la sensation l'intuition empirique, non comme un objet en soi, mais comme un objet phénoménal, ce serait donner à nos connaissances une base scientifique et en assurer la valeur. Sans les formes *a priori* de l'es-

pace et du temps, les choses ne pourraient être représentées dans la sensibilité, ni être données comme phénomènes ; par le moyen de ces formes, la connaissance devient possible et constitue une synthèse objective. (*Esthétique transc.*, p. 106. — *Analyt. trans.*, p. 151 et passim.)

Il y a quelque chose de plaisant et de tragique tout ensemble dans ces efforts de Kant pour établir la valeur objective des données de la sensibilité. On y voit son noble et vif désir d'échapper au scepticisme de Hume et de fixer sur des fondements solides les premières assises de la science. On y aperçoit aussi combien est fragile la trame des raisonnements et combien s'épuise en de stériles subtilités un grand esprit naturellement logicien. Il ne saurait en être autrement. Kant essaye en vain de rendre aux représentations sensibles une valeur objective qu'il leur a radicalement enlevée. Le scepticisme de Hume se porte bien des traits de logique lancés par le philosophe de Kœnigsberg. Il aurait fallu prouver, contre l'auteur du *Traité de la nature humaine*, qu'il existe des objets en dehors de nous et que les sensations ou les impressions ne sont pas les objets, mais les moyens de la connaissance. Nous ne voulons pas dire que l'intuition empirique doive représenter la nature, l'essence, l'être ; elle ne saisit les choses que selon qu'elles apparaissent, comme nous l'avons observé en détail dans la question de l'existence des concepts. Mais pourquoi construire des théories d'après lesquelles on sera forcé de dire que les choses ne sont pas en elles-mêmes telles qu'elles nous apparaissent ? Pourquoi soutenir, par exemple, que l'étendue n'est qu'un phénomène subjectif, une traduction par la sensibilité externe des impressions reçues ? Nous croyons avoir démontré ailleurs que la sensibilité

bien comprise n'a aucun besoin des formes *a priori* pour se représenter les objets extérieurs. En toute hypothèse, si nous appliquons aux objets donnés dans la sensibilité des formes *a priori* comme l'espace et le temps, notre connaissance sera construite d'après ces intuitions aprioriques et revêtue de caractères en réalité subjectifs. Il ne suffit pas, pour établir l'objectivité des intuitions empiriques, de prouver que les prédicats d'espace et de temps sont réellement donnés en elles et par elles ; il est nécessaire de montrer que l'espace et le temps ne sont pas donnés *a priori*, mais *a posteriori*. Kant n'est donc pas sorti du scepticisme des sens : le *phénomène* représenté dans la sensibilité porte l'empreinte du sujet et non celle de l'objet extérieur.

On entrevoit déjà que le *phénomène* sensible en devenant un objet de pensée ne s'enrichira pas en objectivité. L'objet pensé par l'entendement n'a pas en effet plus de valeur que l'objet des intuitions empiriques. Le scepticisme de l'intelligence accompagnera le scepticisme des sens. L'objet est pensé, suivant Kant, lorsque, après avoir été élaboré par la sensibilité, il reçoit dans le sens intérieur l'*application* des catégories, conformément à l'*unité originairement synthétique de l'aperception*, dont nous avons parlé dans le problème d'origine. Le *concept d'un objet* résulte de la liaison synthétique des intuitions sensibles comme matière par les catégories de l'entendement comme formes *a priori*, ou bien encore de la *subsomption* de l'intuition sensible sous la catégorie. L'objet conçu est donc le phénomène contenu dans l'intuition empirique, *schématisé* par l'entendement et portant l'empreinte de l'*application* des catégories.

Cette nouvelle *transformation*, par laquelle la

sensation vient de passer pour être constituée en un concept d'objet, l'éloigne de plus en plus de la réalité objective. Transformée par les intuitions pures de l'espace et du temps, la sensation était déjà incapable de mettre les facultés sensibles en rapport de connaissance avec l'objet en soi, avec le *noumène;* transformée encore par les concepts purs de l'entendement, comment serait-elle le substitut de la réalité? Kant dit bien que les concepts sont objectifs; il les appelle des concepts d'objets. L'*unité originairement synthétique de l'aperception* consiste, d'après lui, en une *unité objective*, qui réunit dans le concept d'un objet toute la diversité donnée dans une intuition. (*Analyt. transc.*, Déduction des concepts purs, § 18, p. 167.) La valeur objective des concepts purs ou catégories repose sur ce qu'ils rendent possible, du moins quant à la forme de la pensée, la vraie connaissance d'un objet donné dans la sensibilité. Ils « se rapportent, en effet, nécessairement et *a priori* à des objets d'expérience, puisque ce n'est en général que par le moyen de ces catégories qu'un objet d'expérience peut être pensé. » (*Loc. cit.*, § 14, p. 155.)

Les intuitions pures de l'espace et du temps sont données *a priori* comme des conditions de l'objectivité des intuitions empiriques; les concepts purs ou catégories consistent en des conditions essentielles et *a priori* de l'objectivité des concepts d'objet. C'est toujours la même subtilité logique. Si on l'entend dans le sens de Kant, la valeur objective des intuitions empiriques et des concepts d'objet ne paraît pas contestable. Qui oserait nier sérieusement que nous avons des objets de pensée? On peut admettre un objet logique de pensée sans cesser d'être sceptique. Or l'objet de Kant, ou *phénomène* sensible lié et synthétisé par les formes logiques de l'entendement,

conformément à l'unité objective de la conscience de soi-même, n'est guère qu'un objet logique de connaissance; si l'on considère les *transformations* successives et profondes subies par l'élément empirique, lequel ne nous mettait en rapport par la sensation qu'avec la simple existence des objets extérieurs, l'objet du concept kantien représente une construction de l'esprit. Il reste à savoir si la synthèse mentale est le substitut d'une synthèse réelle donnée dans la nature; or nous n'avons aucun moyen de résoudre ce grave problème. On vient de creuser un abîme entre le monde des réalités extérieures et le monde de la conscience, du moins en ce qui concerne la connaissance des *essences*, des *noumènes*, des *choses en soi;* car on sait que d'après Kant nous avons l'expérience et la conscience immédiate de l'*existence* des objets extérieurs. Nos concepts ne correspondent pas à un objet en soi, mais à un objet phénoménal qui n'a fait que changer et se transformer depuis la forme *à priori* de l'espace, où il a été reçu, jusqu'aux formes logiques de l'entendement, où il a été pensé, qui changera encore et se transformera dans les moules ou idées de la raison. Nos facultés doivent donc être conçues comme des instruments d'erreur. Nous avons conscience que l'être ou le *quod quid est* correspond au concept que nous en formons, qu'il y a en dehors de nous de l'unité, de la vérité, de la bonté, de la beauté, des essences, des substances, de l'étendue, des qualités, etc. Or, tout cela n'est en réalité qu'une construction de l'esprit; l'être objectif et ses différentes déterminations consistent en des catégories, des intuitions pures, des pensées *à priori*. La *raison objective d'être*, saisie en moi par la conscience *ontologique* comme quelque chose d'extérieur qui me détermine et me nécessite, n'est qu'une

illusion : la conscience ne fait pas que la révéler, elle la crée. Pouvait-on mieux s'enfermer dans le moi ? Préoccupé de la valeur objective de la connaissance, Kant se trouve donc prisonnier du sujet, sans pouvoir s'ouvrir un passage vers l'objet réel, et forcé de nier la donnée de conscience, à moins de contredire sa théorie sur l'origine des concepts.

III

Le scepticisme est la conséquence logique de la théorie kantienne sur la valeur objective des concepts. Si la raison d'être que je connais par mon concept n'existe pas en dehors de mon esprit, si l'être réel n'est pas dans les choses tel que je le conçois, il n'y a ni correspondance ni conformité de connaissance entre le sujet et l'objet ; nos facultés n'ont pas reçu une conformation ou aptitude native pour saisir les réalités objectives, c'est-à-dire la vérité des choses. On dirait en termes logiques que la raison n'est pas apte à percevoir le vrai, ou bien que le vrai évident n'est pas apte à déterminer l'intelligence ; c'est la négation du *principe d'évidence*.

D'autre part, le principe de contradiction dépend essentiellement, quant à sa valeur, du concept d'être, dont il n'est pour ainsi dire que le développement. Le concept d'être manquant d'objectivité, le principe qui en découle devient une pure forme logique de l'esprit, un principe de logique subjective, une sorte de rouage intellectuel, une simple règle mentale en dehors de laquelle je ne puis penser ; ce n'est pas un principe révélateur de la réalité, exprimant l'accord de l'idéal avec le réel. Par conséquent les premiers principes, que saint Thomas appelle les germes de la science, *semina scientiarum*, ne feront que lier des

concepts à des concepts et traduire mentalement des nécessités subjectives, sans posséder la moindre valeur absolue.

Telle est l'importance de la réalité objective des concepts que leur dénier cette réalité conduit inévitablement à la ruine de toute certitude scientifique. Si les données de la conscience, saisissant comme un fait d'expérience la raison objective d'être dans le concept qui l'exprime, doivent être rejetées comme autant d'illusions, il s'ensuit que tous les procédés de la connaissance, analyses, synthèses, inductions, déductions, raisonnements, méthodes, n'atteignent pas la réalité des choses. Les données scientifiques ne possèdent ni plus ni moins de valeur que les intuitions directes et concrètes de la conscience; c'est sur ces dernières que la science élève ses constructions. La conscience porte donc en elle l'inanité ou la solidité de la science. Supposez que la conscience ne nous trompe pas lorsqu'elle saisit un rapport de conformité entre le sujet connaissant et l'objet connu, mon esprit est apte à se représenter l'être et les déterminations objectives de l'être, les premiers principes renferment les germes de la science ou de la connaissance des rapports essentiels et absolus des choses. Pour avoir sacrifié le témoignage de la conscience, d'après lequel l'esprit est mesuré par les choses, Kant s'est mis dans l'impossibilité d'asseoir les bases de la science.

Il faut encore noter que le sévère criticiste ne se contente pas de refuser à l'esprit humain la connaissance réelle et objective du non-moi; il lui refuse le pouvoir de se connaître lui-même. Que l'objet connu par mon concept existe en moi ou en dehors de moi, qu'il soit moi ou non-moi, je ne puis le connaître que tel qu'il m'est représenté; ma connaissance est essen-

tiellement relative à cette représentation. Ce que le moi est en lui-même comme *noumène*, nous ne le saurons jamais; il consistera toujours en un mode de nos représentations, comme le non-moi. Cette connaissance purement phénoménale du moi et du non-moi constitue ce que Kant appelle l'*idéalisme transcendantal*.

Il nous semble que le scepticisme de cette critique impitoyable s'étend plus loin que la connaissance des réalités objectives, des essences, des noumènes; il doit s'étendre logiquement à l'*existence* même de ces noumènes. Kant n'avait pas le droit d'affirmer que sous les phénomènes matière et esprit il existe des noumènes inconnus et inconnaissables. Les noumènes ne sont connus d'aucune façon comme noumènes par le moyen des catégories; les phénomènes peuvent seuls être *subsumés* sous les concepts purs de l'entendement et y recevoir l'empreinte des catégories par l'intermédiaire des *schèmes*; le phénomène est conçu par l'entendement comme *réel*, *existant*, *possible*, *nécessaire*, *contingent*, *substantiel*, *accidentel*, etc., conformément à l'*unité originairement synthétique de l'aperception* et au *schématisme* de l'imagination transcendantale *a priori*. Les noumènes ne pouvant être *subsumés* sous les catégories pour revêtir leurs marques *objectives*, au sens de Kant, ne sont *pas même conçus* comme quelque chose d'*existant*, de *réel*, de *possible*, etc. La catégorie d'*existence*, qui est la deuxième de la quatrième classe, ne peut jamais s'appliquer qu'aux seuls phénomènes. Il n'est donc pas exact de dire avec Kant que les noumènes appartiennent au domaine de l'inconnaissable; ils sont moins qu'*x*, ils sont zéro. Toutes les pages de la *Critique de la raison pure* contredisent l'existence des noumènes objectifs affir-

mée dans ces premières lignes de l'*Introduction* : « Par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens. » L'*idéalisme transcendantal* aboutit donc logiquement à un *phénoménisme absolu*, donné dans nos représentations et par nos représentations, auquel nous appliquons les catégories et que nous concevons par ce moyen comme *existant*, *réel*, etc. C'est de l'idéalisme et du scepticisme à peu près sans restriction.

Kant a donc complètement échoué dans son entreprise de donner à la science des fondements certains. Il s'était proposé d'explorer la *nature* de la sensibilité, de l'entendement et de la raison; en instituant sa *Critique de la raison pure*, il avait l'ambition de connaître une chose en soi, un noumène, notre esprit. Pour tirer l'objet de la construction du sujet, il était nécessaire de connaître le sujet en lui-même, tel qu'il est. En s'élevant au-dessus des apparences, il essaye de découvrir la vraie nature de la raison, les pièces dont se compose le mécanisme de la connaissance, le domaine précis où l'esprit se meut dans la vérité. Or, de l'avis de Kant, nous ne connaissons que le phénomène; le moi est aussi phénoménal que le non-moi. Nous ne savons même pas s'il existe réellement; il nous est impossible de le savoir, et, d'après la théorie, il faut logiquement conclure qu'il n'existe pas. Car si nous sortons de nos représentations, nous nous trouvons en dehors de l'application réelle ou possible des catégories, c'est-à-dire en dehors de l'être et de ses déterminations, en dehors du possible et de l'existant.

Aussi bien, Kant avait entrepris une œuvre condamnée à l'insuccès. Il n'est pas possible, à parler absolument, de faire la critique de la raison. La raison

peut redresser les autres facultés, corriger leurs erreurs; elle rectifie même ses propres données et possède des moyens pour cette contre-épreuve. Mais vouloir instituer une critique sur le fond même de la raison, sur son aptitude à percevoir l'être en soi, c'est-à-dire le vrai, c'est mettre en question et essayer de démontrer ce qui est indémontrable. La valeur de la recherche dépend de la valeur de la raison. Il y a là un cercle qu'on ne saurait éviter en distinguant deux sortes de raison : la *raison logique* avec le principe de contradiction, et la *raison pure* ou ensemble d'éléments *a priori* qu'on découvre par analyse dans la connaissance. La raison logique serait mise au-dessus de toute discussion, et la raison pure constituerait un objet de critique pour la raison logique. Cette distinction n'est pas admissible. Que le principe de contradiction consiste en un pur rapport algébrique, en une formule dépouillée de tout contenu réel, ou bien au contraire qu'il exprime, comme le concept d'être, une réalité objective, il faut soumettre à l'examen et les formes ou règles mentales et les conceptions des objets : tâche absolument impossible. Vouloir démontrer soit la possibilité, soit l'impossibilité de la connaissance, c'est rendre hommage à la raison et reconnaître son aptitude à saisir l'absolu. Les contradictions dont est semée la *Critique de la raison pure* accusent de la difficulté de l'entreprise et servent indirectement à la réfuter. Quant à la réfuter directement, cela ne semble pas possible; d'abord à cause de la position prise par l'adversaire, qui lui permettra toujours de répondre que notre réfutation n'a de valeur que pour nous et relativement à nos catégories; ensuite, à cause de la question elle-même qui ne saurait être résolue par démonstration. S'il n'est pas douteux que le père du criticisme s'est jeté témérai-

rement dans un abîme de contradictions, en essayant de démontrer l'aptitude ou la non-aptitude de la raison à saisir le vrai, il ne semble pas moins certain que nous nous exposerions à tourner dans les cercles vicieux, si nous voulions démontrer la valeur de nos concepts. Cette valeur ne se démontre pas, comme tout ce qui est évident; son évidence première et fondamentale frappe de contradiction quiconque veut tenter soit de la nier, soit de la prouver. Il faut l'accorder pour la nier ou la mettre en doute. Douter de la réalité objective des concepts, n'est-ce pas admettre que quelque chose d'absolu et d'objectif correspond aux concepts d'objet, de sujet et de doute? Si l'on dénie la réalité objective au fait même de douter et si l'on refuse de reconnaître comme un objet réel son état de doute, de quoi peut-on douter? Il faut donc que les concepts expriment les raisons des choses. Le scepticisme kantien vient se heurter aux arguments qu'on apporte contre tout scepticisme. La contradiction est essentielle à toute négation des claires données de la conscience sur l'objectivité des concepts.

IV

Il existe une autre théorie de l'objectivité, moins radicale que la précédente et issue à la fois de Descartes et de Kant. Nombre de philosophes contemporains pensent, avec l'auteur du *Discours sur la Méthode* et des *Méditations métaphysiques*, que nous n'avons pas l'expérience immédiate ou conscience de l'existence des objets extérieurs; en cela ils sont infidèles à Kant qui saisit cette même existence par une expérience immédiate, en prenant conscience de la détermination de sa propre existence dans le temps. La conscience ne percevrait que ce qui est au dedans de

nous, comme les sensations, les concepts et en général les états psychiques résumés dans ce fait premier et fondamental : *Je pense*. On n'aurait immédiatement conscience que de la *représentation* des choses extérieures, sans aucune prise sur les choses mêmes, lesquelles seraient l'objet d'une *inférence*. Un instinct naturel nous ferait objectiver cette représentation, et par conséquent il reste toujours incertain s'il y a en dehors de moi quelque chose qui y corresponde. On se trouve prisonnier du moi quant aux données directes et certaines de la conscience.

Il n'est pas difficile de comprendre en quoi consistera l'objectivité des concepts dans cette théorie de l'existence des choses extérieures. Les concepts d'être, d'unité, de substance, de cause, etc., n'exprimeront pas directement et immédiatement qu'il y a dans les choses extérieures de l'être, de l'unité, de la substance, de la cause, etc. Tout ce que je connaîtrai par eux, c'est qu'il y a au dedans de moi de l'être, de l'unité, de la substance, de la cause, etc. J'aurai conscience que j'objective ces données immédiates; mais je ne serai jamais certain, d'abord qu'il y a un monde en dehors de moi, ensuite que ce monde supposé existant obéit aux lois constatées au dedans de moi-même. Ai-je le droit de concevoir un non-moi sous la forme du moi ou de projeter en dehors de moi et d'aliéner tout ce que je connais de mon être ? Il m'est permis de croire assurément que les deux mondes de la pensée et des choses sont liés entre eux et se correspondent; cet acte de *foi* semble autorisé par l'expérience. Aussi bien, l'homme ne doit pas être isolé dans la nature ; il doit y avoir en dehors de lui, de l'être, du réel, de l'intellectualité, de l'intelligible. Mais où est la preuve irréfragable de cette correspondance et de cette conformité ? Les scep-

tiques ne cesseront de répéter que les *représentations* constituent nos seuls objets immédiats de connaissance et qu'il n'est pas légitime de projeter par inférence ces représentations purement subjectives dans un monde extérieur à nous, inconnu et inconnaissable. On est forcé d'avouer que si le doute est *pratiquement* négligeable, il est *absolument* possible; c'est convenir, en d'autres termes, que les réalités extérieures pourraient ne pas correspondre, ne pas se conformer aux réalités psychiques, qu'il n'est pas absolument certain que l'intelligence soit apte à saisir le vrai.

Heureusement pour la science et sa certitude que la doctrine cartésienne de l'*introspection* comme seule expérience immédiate n'est point établie. Nous avons observé plus haut avec Kant que nous avons la conscience immédiate de l'existence des choses extérieures; si l'auteur de l'*Esthétique* et de la *Logique transcendantale* s'est laissé égarer par ses théories, il a parfaitement noté la donnée de conscience dans la réfutation de l'idéalisme problématique. On a vu en outre que le concept d'être et les concepts en général impliquent, au regard de la conscience, un rapport transcendantal à quelque chose de réel et d'objectif. J'ai conscience que la raison d'être, exprimée et contenue dans mon concept, se distingue réellement de moi et appartient au non-moi. Il n'y a pas là un instinct aveugle, il y a au contraire une intuition immédiate, une vision. Nous en avons prouvé *indirectement* la valeur en montrant qu'on ne peut la mettre en doute sans compromettre la science et sans tomber inévitablement dans le cercle vicieux ou la contradiction.

Nous croyons utile de reprendre les données de conscience pour insister plus directement sur leur

valeur objective. Nous ne rejetons rien du témoignage de la conscience à cause de sa clarté, de son évidence immédiate et irrésistible. Dans le chapitre suivant, nous en proposerons l'explication ou théorie proprement dite.

Il ne semble pas possible de se soustraire à l'intuition directe et concrète de la conscience, quand il s'agit des faits ou états de l'âme. Que le sceptique s'enfonce dans son doute aussi profondément qu'il le voudra, qu'il doute de son doute et paraisse ne pas savoir si sa vie est un rêve, il n'est pas douteux qu'il ne pensera ni ne parlera sans se supposer existant soit dans le doute, soit dans l'ignorance. La conscience manifeste les phénomènes du moi tels qu'ils se produisent ; si elle est muette sur la nature de ces phénomènes, elle est un témoin incorruptible et absolument sûr de leur existence. C'est ainsi que l'existence du sujet pensant est connue comme fait d'une façon infaillible par l'intermédiaire de la pensée. Lorsque Descartes doutait méthodiquement du fait de sa propre existence et essayait de le démontrer par cet enthymème : *Je pense, donc je suis*, il tentait l'impossible. Notre existence n'est pas contenue dans nos états de conscience comme la conclusion est contenue dans les prémisses. Quand je dis : *ma pensée*, je ne fais que traduire sous une forme abstraite ce fait concret et conscient : *Je pense*. Je ne puis reconnaître par la conscience une pensée comme mienne ou la rapporter au moi, sans me connaître moi-même en même temps que mon acte. Ce fait : *je pense*, enveloppe cet autre : *je suis*. Si l'on tient absolument à voir là un raisonnement, il faut avouer avec les contempteurs du syllogisme que ce raisonnement ne découvre rien, qu'il est infécond et stérile. La conclusion : *je suis*, est renfermée explicite-

ment dans les prémisses. Peut-être que Descartes ne la regardait pas à proprement parler comme une conclusion, mais plutôt comme un fait donné dans et avec un autre fait. Quoi qu'il en soit, l'existence du moi est un fait premier, *factum per se notum*, dont on ne saurait douter sérieusement. C'est ce que saint Augustin exprime en ces termes, à propos d'une certaine image en nous de la Très Sainte Trinité : « Sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium : Quid, si falleris ? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest : ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor ? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer ; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. » (*De Civitate Dei,* lib. XI, c. XXVI.)

Nous connaissons donc par une intuition immédiate, dans laquelle l'erreur ne saurait se glisser, l'existence du moi comme sujet pensant. Sa nature est ensuite étudiée par la raison qui remonte de la connaissance des effets à la connaissance des causes. Ce n'est pas tout. Nous avons observé dans le chapitre précédent que la conscience saisit encore le non-moi présent de *quelque façon* dans le moi et la raison objective d'être dans le concept qui l'exprime. Or la conscience n'est pas moins infaillible dans ce second témoignage que dans le premier, ou plutôt elle ne fournit qu'un seul témoignage portant sur un fait à double face. L'acte de la connaissance est saisi tout ensemble comme moi et non-moi ; le concept se révèle avec un rapport subjectif et un rapport objectif. Si la donnée de conscience est irrécusable en ce qui concerne le moi, elle ne perd donc pas de sa

valeur en ce qui concerne le non-moi, puisque c'est une même donnée. Bien plus, l'intuition immédiate du moi ne serait pas possible sans l'intuition immédiate du non-moi, c'est-à-dire de la raison objective d'être dans le concept qui la représente. « Il est démontré ici, dit Kant, que l'expérience extérieure est proprement immédiate, et que c'est seulement au moyen de cette expérience qu'est possible, non pas, il est vrai, la conscience de notre propre existence, mais la détermination de cette existence dans le temps; c'est-à-dire l'expérience interne. » (*Analyt. transc.* Postulats de la pensée empirique, p. 289.)

On ne peut admettre la restriction de Kant; non seulement l'expérience interne ne serait pas possible sans l'expérience externe; mais la conscience même de notre propre existence ne se concevrait pas. La théorie péripatéticienne de l'intelligence et des facultés en général, telle qu'on l'a exposée dans le problème d'origine, ne permet pas de séparer l'expérience externe et la conscience de notre existence; celle-ci n'est possible que par celle-là. Supposez l'homme isolé dans la nature, sans aucun contact ni rapport quelconque avec des objets extérieurs, il sera incapable d'avoir conscience de ses actes, du principe de ses actes et par conséquent de sa propre existence; son intelligence ne se saisira pas elle-même, parce que pour se connaître actuellement elle a besoin de passer à l'acte. Or rien ne peut passer à l'acte que par ce qui possède déjà l'acte; puissance pure et table rase, l'intelligence demande pour produire ses actes à être provoquée et déterminée par une donnée sensible et, pour parler comme Kant, par une intuition empirique; ce qui suppose que la sensibilité ou réceptivité des sensations a été sollicitée par les objets extérieurs : car, pour éprouver la sensation

musculaire même la plus sourde et la plus primitive, nous avons besoin d'être stimulés par des agents étrangers. Nos actes produits, l'intelligence se repliant sur elle-même les pose comme objets et y saisit comme objets secondaires le moi et le non-moi, bien qu'elle ne dégage pas elle-même les notions explicites et abstraites de moi et de non-moi. Or, pourquoi distinguer et manifester des préférences parmi ces données de conscience ? Pourquoi admettre l'intuition consciente saisissant le moi dans son acte et la rejeter en tant qu'elle saisit le non-moi dans ce même acte ? C'est au moins arbitraire. Le témoignage de la conscience n'a pas cette impartialité ; il porte sur un tout concret et vivant, sur l'acte d'abord et ensuite sur le principe et le terme transcendantal de l'acte. Nier l'acte, c'est se contredire formellement ; nier le principe, revient à faire de la conscience une fonction abstraite de l'intelligence, contrairement à tout ce que nous sentons ; nier le terme, c'est nier le principe et tout réduire à une pensée, à un concept sans sujet ni objet, sans principe ni terme, et tomber dans les rêveries aprioriques et transcendantales des Allemands : on aura à choisir entre Fichte, Hegel et Schelling.

Nous tenons donc pour certain et immédiatement évident que la raison objective d'être est présente de quelque façon dans la conscience par son concept, en même temps que le moi qui la conçoit. En outre, nous regardons comme non douteux que nous avons l'intuition immédiate d'un moi réel et de la présence réelle du non-moi dans le moi. L'âme se trouve essentiellement et immédiatement présente à elle-même ; or cette présence de l'âme à elle même est dans sa nature et dans son essence, s'il s'agit d'une connaissance habituelle ; car pour se connaître actuel-

lement elle a besoin d'être en acte. Dans cette connaissance de l'âme par elle-même, la chose représentée ne diffère pas de la représentation. « Mens, dit saint Augustin, cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ; cognitum enim et cognitor, ipsa est. » Elle est elle-même sujet et objet de connaissance. On peut en conclure qu'elle se connaît telle qu'elle est. « Quod ergo cognoscit se, ajoute avec précision le grand philosophe, parem sibi notitiam sui gignit, quia non minus se novit quam est. » (*De Trinitate*, l. IX, c. XII, n° 18.) Nous saisissons donc par la conscience non pas la *phénoménalité*, mais la *réalité* du sujet pensant. Il faut en dire autant de l'objet extérieur représenté dans le concept. Nous n'aurions du moi qu'une connaissance illusoire, si nous ne pouvions le distinguer que d'un non-moi apparent. Le moi est-il saisi tel qu'il est, c'est-à-dire comme noumène? Nous saisissons également l'objet extérieur tel qu'il est, comme noumène. Nous verrons bientôt comment le noumène objectif, comment la raison objective d'être présentée par le concept se trouve enveloppée dans l'acte; mais il faut reconnaître, avant toute théorie, que nous avons conscience de la présence réelle d'un être réel qui n'est pas le moi et s'oppose au moi. Cet être réel, que je me représente au moyen d'un concept, je l'objective et le projette en dehors de moi, non assurément par un instinct aveugle dont je pourrais toujours me demander la portée, mais par une intuition immédiate et nécessaire. L'évidence de l'objectivité représente la raison de l'objectivation; cette évidence me donne encore la certitude qu'il existe un rapport de correspondance et de conformité native entre l'intelligence qui conçoit les raisons des choses et ces choses mêmes.

C'est donc le moment de faire la théorie des données de conscience : intuition directe et nécessaire de la raison objective d'être et en général des raisons des choses dans le concept qui les exprime ; rapport transcendantal de conformité entre le sujet et l'objet de la connaissance ou aptitude naturelle du sujet à saisir l'objet. Nous devrons trouver dans cette théorie l'explication du fait conscient, son développement complet, la raison intrinsèque de la valeur objective des concepts. L'examen du sujet seulement ne suffirait pas à cette recherche : le sujet connaît purement qu'il connaît. Force est donc de se tourner du côté de l'objet, de lui demander le critère interne et comme le signalement de la vérité. Si l'intelligence répercutait à sa façon l'écho des objets extérieurs et formait au dedans d'elle-même des substituts psychologiques de la raison des choses, la correspondance du sujet à l'objet et de l'objet au sujet trouverait son explication dans une harmonie intérieure, dans une sympathie réciproque et dans une sorte d'*identification idéale*.

CHAPITRE III

THÉORIE DES DONNÉES DE CONSCIENCE

I. Comment les théories relatives à la valeur des concepts dépendent des théories relatives à leur origine.

II. Nature du concept *représentatif* : synthèse vitale et assimilatrice de l'objet et du sujet. — Différents stades de l'objet dans les sens externes et internes et sa substitution dans l'intelligence par voie de similitude.

III. Le concept *représentatif* suppose une certaine amplitude de l'intelligence susceptible de recevoir les objets et une certaine aptitude des objets à entrer dans le sein de l'intelligence. — Théorie de l'intelligence. — Théorie de l'intelligible. — Théorie de l'évidence.

I

Je perçois spontanément dans mon concept la raison objective qu'il exprime. Le concept d'être implique, d'après le témoignage de ma conscience, une relation transcendantale avec quelque chose d'objectivement réel, un rapport de conformité entre l'intelligence qui conçoit et la raison objective qui est conçue. Nier l'autorité de la conscience *ontologique*, qui nous informe de ce fait, reviendrait, comme nous venons de le montrer, à nier l'autorité de la conscience *psychologique* : les deux autorités se trouvent solidaires et se confondent même en une seule autorité. Aussi bien, pour mettre en doute le témoignage irrésistible de la conscience *ontologique* et suspecter les premières démarches de l'intelligence, ne faudrait-il pas oublier que la nature atteint partout ses fins ? Ici seulement elle manquerait son but, et

l'homme serait un monstre, l'homme comme *espèce* : ce qui est impossible ; le fou est l'exception. Ce n'est pas un instinct aveugle qui nous porte à objectiver les raisons des choses ; nous les objectivons parce que nous en avons l'intuition directe dans les concepts. La loi naturelle de l'objectivation résulte d'un phénomène de vision intellectuelle ; la clarté de l'intelligible objectif, s'irradiant dans la faculté intellectuelle, comme la couleur dans un miroir, rend compte du rapport transcendantal de correspondance et de conformité que la conscience révèle entre le concept et la chose conçue.

Nous entrons dans le domaine de la théorie. Cela ne saurait signifier que nous désertons le champ de la conscience *ontologique* pour ne plus observer. Nous avons distingué soigneusement entre les données de conscience et leur explication, parce que dans les données de conscience la lumière est plus abondante et plus sûre. Mais il ne faudrait pas séparer par une cloison étanche ces deux choses qui se tiennent si étroitement : le fait conscient et sa théorie. La théorie ne peut être que le développement du fait conscient et le résultat d'une méditation plus profonde, où la réflexion de l'esprit, scrutant le fait, cherche à lui arracher tous ses secrets. Déjà, en traitant des données de conscience et de leur valeur, nous avons entrevu la théorie explicative de l'objectivité des concepts ; il devait en être ainsi. D'autant que nous sortions à peine de la théorie d'origine. Comme les deux problèmes, les deux théories s'unissent dans une étroite solidarité. Le concept consiste en une réalité à deux faces que la conscience saisit sous une forme vivante et concrète. Ces deux faces, l'une subjective regardant l'intelligence, l'autre objective regardant la chose connue, ne se laissent

jamais isoler complètement. Il ne semble pas possible d'étudier la genèse des concepts uniquement sous leur face subjective, ni leur valeur uniquement sous la face objective; en sorte que toute solution donnée au premier problème entraîne nécessairement la solution du second, et réciproquement. C'est ainsi que, pour juger la théorie de Kant sur la valeur des concepts, nous avons dû retracer les grandes lignes de sa théorie sur leur origine : la valeur s'est naturellement dégagée de l'apriorisme transcendantal, des formes pures de l'espace et du temps, des schèmes et des catégories de l'entendement. Or, parmi les différentes théories de la connaissance, la théorie péripatéticienne attire tout particulièrement l'attention du philosophe par son harmonie et son incomparable unité. Le mécanisme de l'*abstraction*, dont nous avons donné le détail dans le problème d'origine, serait absolument inintelligible sans le fait de l'objectivité donné par la conscience. De même, nous croyons que le témoignage de la conscience *ontologique* est une énigme indéchiffrable en dehors de notre théorie de l'*abstraction*.

Nous devons donc montrer comment la valeur des concepts, constatée par la conscience, trouve son explication dans notre théorie relative à leur origine.

II

Les principes de l'idéologie péripatéticienne reposent tous sur ce fait que le concept n'est pas une forme vide de la pensée et qu'il porte en lui, à sa manière, les raisons objectives des choses. Aristote était un observateur trop judicieux pour entreprendre la théorie d'un concept imaginaire et fictif; le concept, dont nous avons conscience, est un concept

représentatif. C'est celui-là qu'il convient d'expliquer.

Le concept représentatif consiste d'abord en une synthèse du sujet et de l'objet ; il est leur point de contact, nous dirions leur *tangente*, si l'on n'avait pas abusé de ce mot en pareille matière.

Les philosophes qui méconnaissent le caractère représentatif des concepts voient s'ouvrir devant leurs pas un abime infranchissable, creusé de leurs propres mains, entre la région du subjectif et celle de l'objectif. Après avoir épuisé toutes les ressources du talent et quelquefois celles du génie pour jeter un pont sur les deux rives, ils prennent leur parti de ne pouvoir passer de l'une dans l'autre. Les uns, cédant à un penchant naturel de l'esprit ou bien à une éducation intellectuelle, se livrent exclusivement à l'étude du monde des corps, et s'habituent à concevoir toutes choses sous la forme de la matière : les phénomènes auxquels l'âme prend quelque part, sont soumis comme les phénomènes matériels aux lois de la physique et de la mécanique ; la sensation consiste en une intégration de chocs nerveux et la pensée en une condensation de l'expérience. Les autres inclinent plus volontiers à l'étude d'eux-mêmes ; dans les méditations solitaires de leur esprit ils scrutent le moi sous tous ses aspects : lui seul paraît être immédiatement évident ; le reste n'est connu qu'indirectement sous la forme de la pensée. Les uns et les autres, matérialistes et idéalistes, suppriment par leur monisme la donnée de conscience. Le dualisme s'impose cependant à moi dans mon concept et par mon concept ; les raisons des choses que je perçois, je me les représente en dehors de moi : mon concept est *représentatif*. C'est un fait de conscience que nous mettons au-dessus de toute théorie. Sous le bénéfice de cette

réserve, essayons d'expliquer comment deux termes aussi éloignés l'un de l'autre, le *subjectif* et l'*objectif*, peuvent s'unir dans une synthèse idéale.

Toute connaissance en général suppose une certaine union ou synthèse de l'objet connu et du sujet connaissant. Kant a lui-même reconnu la vérité de ce principe. L'intuition exige qu'un objet nous soit donné, et, à son tour, un objet ne peut nous être donné qu'à la condition d'affecter l'esprit d'une certaine manière ; penser, c'est unir. Une première synthèse a lieu dans la sensibilité externe et interne ; les formes *a priori* de l'espace et du temps introduisent l'ordre et l'unité dans la matière chaotique des sensations. Une seconde synthèse, beaucoup plus intime et profonde que la précédente, fait entrer les intuitions empiriques en rapport immédiat avec les catégories ou fonctions synthétiques de l'entendement. L'unité s'achève enfin dans une troisième synthèse que la raison opère au moyen de ses trois idées *a priori*, l'âme, le monde et Dieu. Nous avons déjà prouvé que l'apriorisme transcendantal de Kant compromet la valeur objective de la connaissance humaine ; les facultés suffisent par elles-mêmes pour s'unir graduellement les objets extérieurs, en tant qu'ils nous affectent. Nous retenons seulement de la théorie kantienne que la connaissance implique une synthèse du sujet et de l'objet. Longtemps avant la *Critique de la raison pure*, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, ces deux incomparables génies et ces deux fidèles échos de la philosophie grecque, avaient remarqué le caractère synthétique de la connaissance. Saint Augustin regarde le concept comme une connaissance engendrée par l'esprit et par l'objet : *Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito ;* au même endroit, il caractérise

ainsi la connaissance de l'esprit : *Notitia mentis est proles.* (*De Trinitate*, lib. IX, cap. XII, 17, 18.) C'est ce que saint Thomas exprime en d'autres termes et avec une grande concision de pensée : *Omne intellectum in quantum intellectum oportet esse in intelligente : significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus, quod intelligitur per intellectum.* (*Cont. Gent*, lib. IV, cap. XI.)

Présenté sous ces formules générales de la présence du sujet à l'objet ou de l'objet au sujet dans l'acte de la connaissance, le concept représentatif semble inattaquable.

Il est nécessaire de préciser et de pénétrer plus avant dans cette synthèse qui embrasse le sujet connaissant et l'objet connu. Comment se fait et en quoi consiste le *processus représentatif?*

Nous savons d'abord que notre faculté de connaître ne va pas au-devant des objets et par conséquent en dehors de nous; les alliances qu'elle contracte ne commencent à se nouer qu'au dedans de nous-mêmes. La sensation, qui est la première connaissance que nous acquérons des choses extérieures, n'a pas lieu dans l'âme seule, mais dans ce tout naturel et substantiel formé par l'union de l'âme et du corps. Comment notre âme ainsi attachée au corps irait-elle se répandre sur les choses de la nature, semblable à une abeille qui voltige sur les fleurs? C'est un non-sens dans la philosophie péripatéticienne, où l'âme raisonnable est considérée comme le principe unique de la vie corporelle et intellectuelle. Malebranche avait raison de dire : « Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler

tous ces objets? » (*Recherche de la vérité*, liv. III, part. II, ch. I, § 1.) Nous avons établi contre Malebranche qu'il n'est pas moins invraisemblable que l'âme contemple en Dieu tous ces mêmes objets.

Il faut donc que les choses extérieures se présentent à nous; c'est en nous que se fait la synthèse de la connaissance. Assurément les choses extérieures ne sauraient passer dans nos facultés avec leur être physique et matériel. Le chien, par exemple, que je vois courir et aboyer, que je me représente en fermant les yeux et dont je conçois quelques traits génériques, n'est pas physiquement dans ma conscience. Toutefois il est en moi de quelque façon, puisque je saisis au dedans de moi l'acte par lequel je le connais et que cet acte implique un rapport transcendantal; mes sensations visuelles, motrices et auditives, mes images correspondantes, le concept de quelques traits communs, tous ces actes de connaissance me représentent un chien réellement existant; c'est-à-dire qu'un chien réellement existant est représenté dans les sensations et par les sensations, dans les images et par les images, dans les concepts et par les concepts. Chacune de ces connaissances renferme donc, à sa manière, une copie ou similitude de l'objet extérieur. *Omnis cognitio*, dit saint Thomas, *fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente*. (*Cont. Gent*, lib. II, cap. LXXVII; lib. IV, cap. XI.) La connaissance en général consiste en une synthèse très parfaite appelée *assimilation*. Les choses extérieures ne peuvent passer en nous que par l'action qu'elles exercent sur nos facultés, sensibilité externe, sensibilité interne, intelligence. Cette action, reçue d'abord par les sens externes, parcourt nos différentes facultés pour les provoquer à la connaissance et déterminer leur activité; nous avons

conscience de ce principe déterminant et excitateur soit dans la sensation, soit dans l'image, soit dans le concept, chaque fois qu'il se produit une connaissance.

Comment l'action des choses extérieures, s'exerçant sur nos facultés, arrive-t-elle à y *substituer* ces choses extérieures? Un objet agit sur mes sens; aussitôt je me saisis comme réceptif et passif. J'entends un chant; les ondes sonores déterminent et modifient organiquement l'appareil auditif : leur *action* devient ma *passion*, *actio est in passo*. Sous ce rapport, en tant que ma *passion* correspond à l'*action*, je me sens uni à quelque chose d'extérieur, je me sens modifié et déterminé. Ce n'est pas tout. Je connais l'objet avec lequel je suis en relation; je sais qu'on chante et qu'on chante telle chose, le *Requiem* de Mozart, par exemple, ou bien le *Faust* de Gounod. C'est que ma *passion* n'est pas l'impression d'un objet quelconque, mais l'impression d'un objet particulier et individuel, un ensemble de phrases musicales d'un style déterminé et caractérisé. J'ai conscience que ma *passion* correspond à l'*action* dans l'ordre de l'*existence* et dans l'ordre des *similitudes* et *ressemblances*; ma *passion* ressemble à l'action, elle est son *substitut* psychologique. Car toute cause qui agit laisse nécessairement dans le terme de son activité, c'est-à-dire dans son effet, quelques traces d'elle-même; la cause se communique à l'effet et l'effet participe à l'être de la cause, non seulement à son existence, mais encore à sa nature ou essence. C'est ce que saint Thomas exprime dans cette phrase concise : *De natura agentis est ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat, secundum quod actu est.* (*Cont. Gent*, lib. I, cap. XXIX.) Il y a donc un rapport de similitude entre la cause et l'effet; mais il

convient de noter que la perfection de l'effet est contenue dans la cause d'une façon plus parfaite, *eminenter ;* si l'être de l'effet n'est qu'une similitude communiquée de l'être de la cause, il ne renferme pas toutes les qualités de la cause.

Le principe de saint Thomas : *Agens agit simile sibi*, est un principe premier et s'applique à l'activité des causes en général. On peut donc l'invoquer dans le cas où l'objet extérieur agit sur nos sens, et regarder la *passion*, c'est-à dire l'action en tant qu'elle est reçue, comme une similitude de l'agent. De même que le patient est assimilé à l'agent, de même la sensibilité est assimilée à l'objet extérieur. Saint Thomas ne craint pas d'employer ces expressions : *sensus in actu est sensibile in actu.* La *passion* consiste en une modification psycho-physique, en une *actuation* intrinsèque des facultés organiques, au moyen de laquelle l'objet se substitue en nous et le sujet passe de la puissance à l'acte. L'objet cependant n'est pas encore connu ; la *passion* ne contient pas la substitution actuelle de l'objet dans le sujet ; elle représente une condition de la possibilité de la connaissance : avec son secours l'objet devient apte à être connu et le sujet apte à connaître. La connaissance résultera de la *réaction vitale* du sens sous la détermination de la *passion.* La sensation exprime dans une assimilation actuelle les caractères individuels et concrets de l'objet. L'objet est donc actuellement présent dans la sensation ; il a revêtu dans la sensibilité des propriétés subjectives, il est devenu la sensibilité en acte. De son côté, la sensibilité s'est assimilée à l'objet sensible, en a pris les traits individuels et les a exprimés dans un acte de connaissance. S'il ne semble pas douteux que la sensation soit subjective sous un rapport, en tant qu'elle consiste en une

modification passive des sens, il n'est pas moins certain qu'elle est objective sous un autre rapport. Nous ne voulons pas nier que nos sens ajoutent quelque chose à la réalité; dans la plupart de nos sensations, on remarque un apport de l'imagination : les sensations visuelles de couleur provoquées en moi par un fruit quelconque sont accompagnées d'une escorte d'images musculaires, gustatives et olfactives; grâce à cet apport de l'imagination j'ai la connaissance sensible de ce fruit. Il en est de même des sensations auditives. Si les paroles que l'on chante ne sont pas prononcées avec force et netteté, je n'entends que les modulations musicales et quelques articulations; cependant, lorsque les paroles me sont connues, surtout si elles me sont familières, je saisis nettement chacune des articulations et je reconnais chaque mot. Il est hors de doute que l'imagination intervient presque toujours dans la sphère des connaissances sensibles, ajoutant aux sensations actuelles les images des sensations antérieures. Cela n'empêche pas la sensation de reproduire en nous la similitude de l'objet extérieur; ce qui est perçu est objectif. Les sens consistent en des réceptivités vides, incapables de modifier la nature de l'objet; sans être de pures passivités, ils ressemblent à une cire vivante où l'objet viendrait imprimer son cachet et sa photographie. Ce sont encore des peintres qui reproduisent un modèle objectif; mettez plusieurs artistes en face de la *Descente de croix* de Rubens, vous aurez une copie à peu près uniforme; dites-leur au contraire de produire sur une toile ce même sujet tel qu'ils le conçoivent, les tableaux différents seront aussi nombreux que les peintres. Si l'imagination peut être créatrice, les sens externes ne sont pas créateurs; ils sont plutôt reproducteurs, en vertu de

l'assimilation dont nous avons parlé. *Sensus in actu est sensibile in actu.*

Après cette première synthèse représentative et assimilatrice du sensible et du sens externe, il se fait une synthèse générale dans le sens central ou *sensorium commune.* Les synthèses fournies par chacun des sens externes sont réunies et groupées; il se forme sous l'influence de quelques lois de nouvelles synthèses; les images s'associent à d'autres images, sortent d'un groupe et entrent dans un autre groupe, se fusionnent et se schématisent, préparant et rendant plus facile en quelque sorte le travail de l'abstraction mentale; dans ces élaborations préalables, elles perdent de leur matérialité, au point que nombre de psychologues les ont confondues, quoique à tort, avec les idées abstraites ou concepts. Toutefois elles se trouvent encore matérielles et organiques, et les objets qu'elles représentent portent les marques de l'individuel et du concret : le triangle que je vois intérieurement quand je ferme les yeux ne diffère pas de celui qui figurait au tableau noir et dont j'ai eu la perception.

Au-dessus de ces sortes de synthèses sensibles, individuelles et concrètes, apparaît enfin la *synthèse intellectuelle.* Nous ne pouvons résumer notre chapitre de l'*abstraction* et montrer de nouveau comment l'activité mentale ou *intellectus agens* prend dans la synthèse sensible les *formes intelligibles* de l'objet que celle-ci contenait d'une façon concrète, et les trace en traits immatériels dans la passivité ou réceptivité de l'*intellectus possibilis.* Ces formes intelligibles peuvent être comparées aux *passions* ou effets des choses extérieures sur la sensibilité; elles constituent des déterminations, des actuations de l'intelligence; informée par ces modalités spiri-

tuelles, l'intelligence passe de la puissance à l'acte et se trouve prochainement disposée à la connaissance ; l'objet qui commence à se substituer en nous, par la forme intelligible, en ce qu'il possède d'universel, de nécessaire et d'éternel, n'est pas encore connu, mais apte seulement à être connu. En d'autres termes, intelligible en puissance dans la synthèse imaginative, qui renfermait sous forme concrète les raisons des choses, l'essence ou *quod quid est* devient intelligible en acte avec le secours d'une abstraction primitive et originelle ; et l'intelligence, pure puissance de se représenter les raisons des choses, est intrinsèquement déterminée à se les représenter actuellement. Saint Thomas tient ici le même langage que lorsqu'il s'agissait de la sensibilité : *Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* ; ou bien encore : *Sensibile in actu est sensus in actu et intelligible in actu est intellectus in actu.* (*Cont. Gent.*, lib. II, cap. LV ; S. Th., p. I, q. XIV, a. 2.) L'assimilation se consomme lorsque l'intelligence, réagissant en quelque sorte en vertu de son activité déterminée, produit l'acte de connaissance que nous avons appelé *verbe, parole mentale*, ou *concept*. Le concept exprime actuellement, dans une synthèse arrivée à sa plus parfaite unité, les raisons essentielles des objets extérieurs qui ont frappé nos sens. Fécondée par les formes intelligibles, l'intelligence engendre son concept, en lui communiquant une double similitude et une étroite parenté avec l'objet et avec elle-même. Le concept présente deux faces comme la sensation. Sous sa face subjective, qui le rattache à l'intelligence, il consiste en une habitude ou qualité intellectuelle; sous sa face objective, il est le substitut des raisons intelligibles, abstraites des sens par l'intellect actif. Avons-nous besoin de

répéter que par les essences ou raisons intelligibles des choses on n'entend nullement les essences scientifiques qui sont le fruit de l'induction et du raisonnement ? Le concept de l'essence avant tout jugement et tout raisonnement est très pauvre de contenu; il équivaut à une *image généralisée.* J'ai vu une colombe; l'idée générale que j'ai dans ma première conception intellectuelle ne diffère de l'image que par un côté ; c'est que les attributs, tels que je les conçois, conviennent à d'autres colombes, ou du moins peuvent leur convenir, tandis que les attributs représentés par l'image ne conviennent qu'à cette colombe. Mais je ne sais pas encore en quoi consiste sa nature, son essence spécifique et scientifique. Est-ce dans sa nature d'être blanche, grande ou petite ? Je l'ignore absolument. C'est le travail de la raison de déterminer scientifiquement les natures, les essences et les causes ; d'enrichir de caractères précis et nombreux le contenu primitif du concept ; de rechercher en un mot les concepts scientifiques au moyen desquels s'élèvera l'édifice du savoir humain.

L'objet physique, tel qu'il est donné dans le monde extérieur, entre donc en nous par son *action* qui devient notre *passion*, c'est-à-dire par sa similitude. Depuis l'impression organique la plus sourde de la périphérie jusqu'à la forme la plus haute, la plus spirituelle et la plus divine de la pensée, le travail d'assimilation vitale se produit et se perfectionne à chaque nouvelle synthèse du sujet connaissant et de l'objet connu. Il est important de remarquer que l'objet reste constamment le même à tous les stades de sa transfiguration. Les sens externes en prennent des copies et les représentent d'une façon individuelle; les sens internes photographient ces données ; l'intelligence, dont c'est le génie de saisir les

essences, soustrait les qualités individuelles de la représentation imaginative et reproduit en elle, sous forme immatérielle et immanente, les caractères abstraits, universels, nécessaires et éternels. L'objet se substitue dans chaque faculté suivant le mode d'être de cette faculté. Les sensations, les images et les concepts consistent en des substituts psychologiques, sensibles ou intellectuels, des choses extérieures.

Or il y a deux choses à observer dans un substitut ou dans un signe : le *formel* et le *matériel*. La ressemblance constitue le formel; et l'être qui porte cette ressemblance, le matériel. Voici deux statues de bronze sorties d'un même moule. Au point de vue formel et esthétique, ces deux statues se trouvent exactement semblables et identiques : il n'y a qu'une seule statue, un même signe, un même substitut. Ce n'est qu'au point de vue de la matière que nous avons deux statues, deux blocs de bronze. Or, de ces deux points de vue, le seul qui intéresse est assurément la forme et non la matière, la ressemblance et non le bloc de bronze. Une image est d'autant plus parfaite que la matière y tient moins de place ; l'image idéale, si elle était possible, consisterait en une pure similitude. Les formes de la connaissance, sensations, images, concepts, se rapprochent de ce type idéal. Elles renferment, chacune à leur manière, la similitude de l'objet ; dans l'image rétinienne notre conscience atteint la forme sans la matière, la ressemblance objective sans le côté musculaire et organique ; nous avons conscience au même titre que nous saisissons immédiatement dans le concept les raisons objectives, indépendamment de l'esprit qui les conçoit. Notre vue directe et spontanée, qu'il s'agisse des sens ou de l'intelligence, se porte

d'abord sur les similitudes objectives, ou mieux sur les objets. De telle sorte qu'au point de vue de la connaissance, voir un objet par son image et le voir immédiatement, c'est la même chose. On raconte que les oiseaux allaient becqueter les fruits du peintre grec. Sous le rapport de la connaissance, il n'y a pas de différence entre la similitude et la réalité ; la nature est plus artiste qu'Appelle : dans la similitude nous percevons la réalité.

Le caractère le plus général de cette théorie péripatéticienne consiste dans l'objectivité de nos connaissances. Aristote, qui connaissait bien le sceptique, s'est placé au point de vue de l'objet. La première connaissance que nous possédons n'est pas directement celle du moi, mais celle de l'objet extérieur ; le sujet pensant n'est atteint que par la réflexion. La théorie sceptique au contraire, qu'on la considère soit chez les anciens, soit chez Descartes, Berkeley, Hume et Kant, se fait remarquer par une prédominance du côté subjectif sur le côté objectif. Les sensations, les images, les concepts constituent nos seuls objets immédiats de connaissance ; les objets extérieurs ne peuvent être connus que par inférence. Aussi la conscience du non-moi est-elle inintelligible, dépourvue de signification. On a conscience du moi ; on ne connaît directement que le moi. La théorie péripatéticienne a plus d'ampleur ; elle rend possible le double fait ou plutôt l'unique fait à deux faces que nous constatons : *conscience du non-moi* dans la *conscience du moi*. Nos concepts ne sont pas dans le premier moment des objets directs de connaissance. Pour employer le langage même de l'École, ils ne sont pas ce qui est connu : *id quod cognoscitur*, mais ce en quoi l'objet est connu : *id in quo cognoscitur*. Lorsque l'intelligence exprime dans

un concept les réalités intelligibles, elle se constitue le miroir vivant de l'objet ; si le miroir était doué de conscience, il percevrait l'objet lui-même dans l'image projetée. Animez une statue, donnez-lui des facultés et une conscience ; elle devra saisir en elle-même la personne qu'elle représente. Informée par le concept, l'intelligence perçoit dans cette intuition l'objet représenté. Est-il étonnant que nous ayons conscience, au moyen du concept d'être, de la raison objective dont il est le substitut mental ? Si c'est le même mouvement de l'esprit qui embrasse tout ensemble le miroir et l'image, la statue et la personne représentée, le signe et la chose signifiée, le substitut et la chose substituée, c'est aussi la même intuition qui nous révèle le concept et la chose conçue.

III

La synthèse intellectuelle ou assimilation vitale du sujet connaissant et de l'objet connu implique deux conditions essentielles : du côté du sujet, une certaine *amplitude* qui le rende apte à connaître ; et du côté de l'objet, une certaine *intelligibilité* ou aptitude à être connu. Le concept est conforme au sujet et à l'objet ; il a une double parenté, une double assimilation. En tant qu'il est une affection ou détermination de l'intelligence, il suppose dans l'intelligence une réceptivité, une capacité de recevoir douée d'une certaine amplitude ; en tant qu'il représente l'objet et mesure l'intelligence, il suppose que l'objet est intelligible. Il sera donc utile, pour approfondir davantage la nature du concept représentatif et jeter une plus vive lumière sur son objectivité, de nous arrêter quelque temps à la théorie de l'intelligence et à la théorie de l'objet. Tout se tient admirablement dans

la philosophie péripatéticienne ; et cette harmonie des différentes parties n'est pas une des moindres preuves qu'elle est la vraie science des choses, dont elle traduit l'unité en termes intelligibles et immatériels.

Nous n'avons pas à présenter ici une théorie complète de l'intelligence ; c'est le but de tout ce travail. Nous nous proposons seulement de montrer comment l'intelligence, que nous connaissons déjà, est apte à recevoir en elle les formes ou caractères intelligibles des choses. Il nous suffira de développer ce principe de saint Thomas, qu'on trouve énoncé de plusieurs manières : *Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. — Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur.* (S. Th., p. I, q. LXXXIV, a. 2. — *De veritate*, q. II, a. 2. — *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. XI.) La raison intrinsèque et essentielle de l'intelligence consiste dans son immatérialité ; à cause de la matérialité il est impossible qu'une pierre pense, malgré le doute célèbre de Locke. Plus un être possédera d'immatérialité, plus sa connaissance sera parfaite.

Nous avons distingué, dans notre chapitre intitulé : *Conception*, deux grandes catégories d'activités ; les unes à action transitive, les autres à action immanente. Les forces physiques appartiennent à la première de ces catégories ; elles déploient en dehors d'elles-mêmes leurs activités et communiquent aux êtres ou aux choses sur lesquelles elles s'exercent des participations de leur propre perfection ; telle est, par exemple, l'action de la chaleur sur l'eau. Les forces vitales constituent la seconde catégorie. Les êtres vivants ne sont pas seulement les principes de leurs actions ; ils opèrent au dedans d'eux-mêmes

par des actions immanentes. Ces actions perfectionnent et agrandissent le principe qui les a produites jusqu'à ce qu'il atteigne et réalise son type spécifique ; la nutrition n'est-elle pas la génération interne et immanente d'un organisme ? Parmi les êtres vivants, il en est qui jouissent d'un mode supérieur de nutrition ou d'assimilation, la connaissance. Des choses étrangères peuvent en effet être appropriées, non seulement selon leur être matériel et réel, mais encore selon leur être *représentatif*. Il faut par conséquent que le principe de la vie possède une certaine capacité ou amplitude pour recevoir les similitudes des choses extérieures avec lesquelles il entre en contact. Il s'assimile à ces choses en même temps qu'il les assimile à lui-même ; au point de vue de la connaissance il devient toutes ces choses, agrandissant sans cesse sa capacité de connaître.

La synthèse d'assimilation ou connaissance existe à son plus bas degré dans la perception des sens, qui est l'acte commun et indivisible de l'âme et du corps unis en un tout substantiel. La similitude des objets, telle qu'elle est reçue dans la sensibilité, présente des caractères essentiellement matériels. Assurément la matière est incapable par elle-même de s'élever à la connaissance ; elle exige un principe de vie et de sensibilité ; l'âme, qui constitue ce principe unique de vie et de sensibilité, consiste en une force *simple*, nous ne disons pas spirituelle ; on sait que le simple dépend intrinsèquement et essentiellement de la matière, tandis que le spirituel n'a qu'une dépendance extrinsèque. Les facultés organiques ou facultés *mixtes* sont donc des principes de connaissance matériels et simples tout ensemble. Les impressions reçues, même après la réaction vitale des facultés, portent les marques matérielles de

leur origine. La connaissance est possible, parce qu'il n'y a pas que du matériel ; le principe formel ordonne et synthétise dans un acte de connaissance les parties multiples et étendues de la matière organique.

Au-dessus des êtres dont la connaissance se restreint aux formes et aux choses sensibles, il y a des êtres plus parfaits dont la connaissance accuse des activités immanentes moins matérielles. Les êtres doués de raison, c'est-à-dire d'une faculté spirituelle qui ne dépend de la matière que relativement aux matériaux de la connaissance, ont assez d'amplitude pour recevoir et s'identifier non seulement les formes sensibles, mais encore les formes intelligibles de toutes choses. L'être de l'intelligence possède une certaine universalité, en raison de son immatérialité. Tandis que les facultés organiques résident dans le composé substantiel de l'âme et du corps où elles puisent leur activité spécifique, les facultés intellectuelles proprement dites sont des propriétés essentielles de l'âme *subsistante ;* la même âme raisonnable est le principe des facultés mixtes, en tant qu'elle informe substantiellement le corps ; et le principe des facultés intellectuelles, en tant qu'elle dépasse le corps et garde pour elle ce que la matière organique n'est pas susceptible de recevoir intrinsèquement, la vie de l'esprit ou de l'intelligence.

Il est facile de voir, en jetant un simple regard sur cette progression de la connaissance, qu'un être s'assimile et s'identifie d'autant mieux les formes représentatives ou similitudes des choses qu'il s'élève davantage au-dessus de la matière. C'est un fait que la connaissance croît en raison inverse de la matière : *Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*. La matière, en effet, est un

principe *limitatif;* elle représente dans les êtres l'élément passif, potentiel, indéterminé ; une activité substantielle ou élément formel lui communique sa détermination, son être et par conséquent son acte fondamental. La perfection d'une chose consiste dans les déterminations qu'elle possède, dans ses caractères spécifiques et constitutifs ; la détermination est une participation à l'être et à l'activité ; on n'agit que dans la mesure de l'être. *Agere sequitur esse.* Le principe déterminant est donc un principe d'activité, de même que le principe indéterminé est un principe de passivité. Or il n'y a rien de plus opposé que l'acte et la puissance purement passive, que la détermination et l'indétermination, que le formel et le matériel. Le principe actif doit donc triompher, pour constituer un tout naturel et substantiel, des oppositions de passivité et d'indétermination que renferme l'élément matériel ; à ce point de vue la matière est un principe limitatif et une cause d'imperfection. Moins un être sera composé de matière, plus il aura de perfection et d'activité. La connaissance supposant une activité qui s'assimile et s'identifie les choses extérieures suivant leur être représentatif, l'être qui possède cette activité n'est pas absolument borné à la matière : il jouit d'une certaine capacité ou amplitude. L'activité spirituelle, en raison de son indépendance intrinsèque de la matière, se trouve surtout capable de connaissance ; s'assimilant toutes choses sous forme immatérielle, dans l'universalité de son être, elle devient *idéalement* toutes ces choses : *intellectus cognoscendo fit omnia.* Elle occupe cependant le dernier rang parmi les êtres spirituels. Car, si l'intelligence humaine ne comporte pas la matière comme élément intrinsèque et essentiel, elle en dépend d'une certaine façon,

puisqu'elle lui emprunte les données dont elle forme ses concepts. Les formes intelligibles, sans lesquelles elle serait incapable de penser, ne sont pas absolument vierges de tout contact matériel. On a prouvé ailleurs que nous n'avions jamais de concepts purs ; une image précède et accompagne tout exercice de la pensée. Les intelligences *absolument subsistantes*, sans aucune dépendance ni intrinsèque ni extrinsèque de la matière, ont le privilège de concepts purs et vierges comme leur nature : l'être angélique reflète la beauté du Créateur, tandis que ses concepts innés lui découvrent l'existence et les perfections des choses créées. Enfin, au sommet des intelligences, — car celles-ci sont composées de puissance et d'acte, et par conséquent limitées par le potentiel, — rayonne l'*Acte pur*, sans aucun mélange de matière ni de limitation. A l'opposé de la matière première qui consiste essentiellement dans la passivité et dans l'indétermination, se trouve donc l'Être sans restriction, le moteur immobile, l'activité pure, l'intelligence infinie. La connaissance n'est pas en Dieu un accident ; elle ne se distingue pas de son être, elle constitue son essence même. Saint Thomas a raison : *Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur.*

L'intelligence est donc apte à saisir les raisons des choses, son immatérialité lui permettant de recevoir et de s'identifier tout ce qui porte la marque de l'intelligible. Il reste à montrer comment les choses sont intelligibles, c'est-à-dire aptes à être connues ; c'est la théorie de l'aptitude de l'objet à entrer dans le domaine de la connaissance. Que l'objet soit apte à être reçu et assimilé par l'intelligence, c'est un

fait certain prouvé par le témoignage de la conscience. Il n'y a plus qu'à trouver la raison intrinsèque et explicative de cette aptitude. Au point où nous sommes arrivé, la recherche ne saurait être ni longue ni difficile.

Nous avons vu que les objets non seulement se *posent* en face de nous dans le concept, mais aussi qu'ils *s'imposent* à nous. Quoi qu'en ait pensé Kant, notre connaissance ne détermine pas la mesure des choses. Nous avons conscience que les objets ne se règlent pas sur notre connaissance ; que ce sont plutôt nos connaissances qui se règlent sur les objets. Comment expliquer cette dépendance de l'intelligence vis-à-vis de ses objets de connaissance ?

L'objet, tel qu'il est donné dans le concept, présente à l'esprit ses caractères intelligibles, universels, nécessaires et éternels. Dans ma représentation mentale je saisis un être objectif qui fait abstraction des déterminations individuelles de l'espace et du temps ; identifié avec le concept qui le contient et avec l'intelligence qui le conçoit, il est le substitut psychologique immédiat des raisons intimes des choses. Le monde extérieur n'est pas aussi étranger qu'on l'a cru quelquefois au monde de la pensée. On n'a pas besoin d'imaginer un pont jeté entre les deux ; le passage est rendu facile et naturel, d'un côté par la réceptivité de nos facultés, de l'autre par l'action des choses extérieures sur ces facultés. Nous avons essayé de l'établir en réfutant l'idéalisme qui a creusé un abîme infranchissable entre les deux mondes.

L'*existence* des objets nous est révélée par leur action sur nos organes ; nous en avons l'expérience immédiate. On accorde sans peine qu'il y a des objets en dehors de nous : l'existence, comme pro-

priété réelle des corps, cela ne paraît soulever aucune difficulté. Mais lorsqu'il s'agit d'admettre que ces choses existantes, physiques, individuelles et concrètes, renferment de l'intelligible, de l'universel, du nécessaire et de l'éternel, on a des scrupules, on craint une répugnance intrinsèque, bien que nous ayons immédiatement conscience de saisir dans nos concepts l'intelligible, l'universel, le nécessaire et l'éternel. De grands esprits comme Platon, Malebranche et Kant ont refusé aux choses existantes leur propriété essentielle, l'intelligibilité. Les deux premiers ne reconnaissaient que des *existences* en dehors de l'Être ou de Dieu, et comme l'être seul est intelligible, les existences étaient dépourvues d'intelligibilité. On contemplait en Dieu leurs caractères intelligibles et essentiels. Pour Kant, les choses existantes ne sont pas intelligibles pour d'autres raisons; nous ne connaissons pas les noumènes. Nous avons réfuté ces diverses théories de la connaissance. On est forcé d'admettre qu'on trouve de l'intelligible dans les choses extérieures, comme on y trouve de l'être. Ces choses, dont nous accordons l'existence, seraient incapables d'exister sans posséder une essence et des propriétés; l'existence n'est que l'actuation de l'essence. Or l'intelligible se confond avec l'être, avec l'essence, avec la nature. De même que le visible n'est autre chose que l'objet considéré par rapport au sens de la vue, de même l'intelligible n'est autre chose que l'être réel considéré par rapport à l'intelligence. L'intelligible, c'est l'être envisagé indépendamment de son enveloppe concrète, individuelle et matérielle. Il faut par conséquent que l'intelligible soit abstrait pour s'unir à l'intelligence. L'être passe en nous par son action et sa similitude, d'abord sous forme sensible, ensuite

sous forme intelligible. L'abstraction a pour résultat de présenter à l'esprit les formes ou similitudes intelligibles qu'elle dégage des données sensibles. Nous n'avons pas à revenir sur ce travail spontané de l'activité mentale. Aussitôt qu'il est dépouillé des caractères concrets qui l'individualisent, l'intelligible s'unit et s'identifie avec l'intelligence, en raison d'une correspondance et conformité native entre les facultés et leurs objets. La connaissance par concepts consiste dans cette synthèse assimilatrice ou identification de l'intelligence et de l'intelligible. Nous ne faisons que tirer les conséquences de notre théorie sur l'origine des concepts ; cette théorie une fois admise, l'objectivité s'explique naturellement.

On comprend pourquoi notre connaissance ne détermine pas la mesure des choses. Déterminée par l'intelligible, qui constitue son objet proportionné, l'intelligence le saisit et s'y repose ; son bien est obtenu, sa fin réalisée. Elle sait qu'elle perçoit les raisons des choses, non en vertu d'un instinct aveugle, mais par la lumière qui jaillit dans son intuition. L'intelligible s'imposant à l'intelligence, la déterminant et la mesurant, s'appelle en Critériologie l'*évidence objective.* Immédiatement évidente, l'intelligibilité met l'âme dans un état de repos et de jouissance intellectuelle.

La théorie de l'évidence vient ainsi compénétrer celle de l'objectivité. Nous serions obligé d'y entrer, si nous avions à traiter des premiers principes, des jugements, des raisonnements, des concepts scientifiques. Là se trouvent à proprement parler la vérité, la certitude et l'évidence. Il ne suffit pas, pour jouir de la certitude, que l'intelligible soit présent à l'esprit, il faut encore que la chose conçue ne puisse pas être autrement qu'elle n'est, et qu'on aperçoive

l'identité du prédicat et du sujet. Dans le premier moment de la synthèse formée par l'intelligence et la raison objective d'être, le concept simple et immédiat résulte d'une génération immanente. Aussitôt et par une pente naturelle l'intelligence voit que l'être qu'elle conçoit est ce qu'il est, ou bien encore qu'il exclut le non-être. J'ai l'intuition immédiate et évidente que A = A, que A est A et qu'étant A il ne peut pas, sous le même rapport et dans le même temps, ne pas être A. L'être se pose dans mon concept, et en se posant il s'oppose à toute négation de sa réalité. L'esprit saisit immédiatement cette convenance de l'être avec l'être, cette opposition de l'être et du non-être, et prononce spontanément ce jugement qui perfectionne la connaissance et qu'on pourrait appeler un concept direct complet, ou, pour parler comme Aristote, un *terme complexe* : A est A ; une chose ne peut pas en même temps et sous le même rapport être et n'être pas. Le principe d'identité ou de contradiction se forme ainsi spontanément dans l'intelligence et devient sa première loi, loi essentiellement objective tirée directement de la considération de la raison objective d'être et exprimant les rapports ontologiquement contradictoires de l'être et du non-être.

L'intelligence, ainsi déterminée par l'intelligibilité de l'être réel et objectif, ne borne pas son activité à former le principe d'identité ou de contradiction. L'analyse du concept d'être lui révèle d'autres aspects et de nouvelles relations ; en se manifestant sous ses différentes faces, l'être permet à l'esprit de l'enfermer dans des formules qui deviennent ses lois en même temps qu'elles constituent les lois des choses. On les appelle en logique les premiers principes, car en raison de leur universalité et de leur

transcendance, ils entrent dans tous nos jugements, sur lesquels ils influent au moins virtuellement. Leur évidence est tellement irrésistible qu'on ne saurait s'y soustraire en aucune manière ; même pour la contester il faut la supposer. Le vulgaire possède ces premiers principes aussi bien que les savants ; sans être innés, ils sont désignés, à cause de la facilité qu'on a pour les acquérir, sous le nom d'*habitude naturelle des premiers principes*. Cette habitude constitue le capital primordial et essentiel de la connaissance intellectuelle. La certitude des principes secondaires et de toute conclusion n'est que le rayonnement toujours plus affaibli de cette grande lumière des premiers principes qui nécessite l'esprit et devient sa règle de connaissance. Nous ne sommes donc pas la mesure des choses, c'est-à-dire de la vérité. Le génie de nos facultés intellectuelles ne consiste pas à créer la vérité, mais à l'accueillir et à se l'identifier. Les objets se manifestent par leur intelligibilité qui se traduit en nous d'abord en concepts simples, et ensuite en concepts complexes, ou bien encore en concepts et en jugements. La certitude de notre connaissance résulte d'une synthèse ou assimilation de l'intelligence et de l'intelligible, l'intelligence étant apte à connaître et l'intelligible apte à être connu, c'est-à-dire évident et nécessaire. *L'évidence objective* représente donc la raison intrinsèque et suprême de l'objectivité des concepts et de la nécessité où se trouve l'intelligence d'objectiver les raisons des choses.

Le problème des concepts, tel du moins que nous l'avons envisagé, n'embrasse que les concepts simples et s'arrête au seuil de l'intelligence, avant tout jugement. Aussi n'avons-nous pas à traiter du problème de l'évidence et de la certitude. Il suffit de

savoir que nos concepts sont objectifs, qu'il y a de l'intelligible en dehors de nous et que cet intelligible, s'unissant à nos facultés et s'exprimant en un concept simple, détermine et mesure la connaissance intellectuelle. Notre théorie des données de conscience sur la présence en nous des raisons objectives des choses et sur le rapport de conformité entre ces raisons objectives et notre intuition, peut se résumer dans le *concept représentatif*, ou identification de l'intelligence et de l'intelligible.

CHAPITRE IV

RÉALISME

I. Problème des *Universaux*. Comment il a été posé chez les anciens, au moyen âge et chez les modernes. — La place qu'il occupe dans cette étude. — Le Nominalisme et le Conceptualisme ont été réfutés avec le Sensationnisme et l'Idéalisme. — Il reste à préciser la thèse du RÉALISME.

II. Réfutation du *réalisme exagéré* et du *Scotisme* : unité individuelle, essentielle, universelle.

III. RÉALISME RATIONNEL ; interprétation de la formule scolastique : *Universale est formaliter in intellectu et fundamentaliter in re.*

IV. L'Être divin, synthèse suprême de l'intelligible et de l'intelligence, raison dernière et extrinsèque du concept.

I

Le problème de l'objectivité n'a pas encore reçu sa complète solution. On se demande comment les caractères abstraits et généraux des choses représentés dans les concepts et par les concepts peuvent exister dans la nature, où tout semble concret et individuel. C'est le problème des *Universaux*. Nous lui avons déjà donné une solution *réaliste*, qu'il s'agit de préciser. Auparavant, il ne sera pas inutile de jeter un rapide coup d'œil sur la question elle-même, sans en tracer à proprement parler l'historique ; car nous voulons nous tenir au point de vue doctrinal.

Dans ce grand débat, où durant des siècles le génie humain mit en œuvre tout ce qu'il possède de finesse et de pénétration, certains esprits superficiels n'ont vu qu'une « querelle de moines », négligée ou tranchée en quelques lignes par la philosophie moderne.

Quand on ne comprend pas comment le problème des *Universaux* est la clef de la philosophie et comment la solution qu'on en donne décide de la possibilité de la science et de la valeur de la raison, on ne devrait pas au moins oublier que tous les vrais philosophes, avant et après les scolastiques, ont dû opter entre le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme. Quelques-uns même et non pas des moindres, comme Platon, Aristote et Kant, se sont proposé, chacun à sa manière et sous des formes diverses, de résoudre avant tout le problème de l'*universel* et d'en faire le point de départ de leurs vastes synthèses. N'est-ce pas ce problème qui préoccupait Platon dans la *Théorie des idées*, Aristote dans la *Métaphysique* et Kant dans la *Critique de la raison pure?*

Il faut noter cependant que le problème n'a pas toujours été posé de la même façon. Les philosophes grecs et après eux les scolastiques se demandaient si les cinq *prédicables*, *genre*, *espèce*, *différence spécifique*, *propre* et *accident*, sont ou ne sont pas des réalités. Porphyre s'exprime ainsi dans son *Introduction* à l'*Organum* d'Aristote : « Puisqu'il est nécessaire pour comprendre la doctrine des catégories d'Aristote de savoir ce qu'est le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident, et puisque cette connaissance est utile pour la définition, et en général pour la division et la démonstration, je vais essayer, dans un abrégé succinct et en forme d'introduction, de parcourir ce que nos devanciers ont dit à cet égard, m'abstenant des questions trop profondes et m'arrêtant même assez peu sur les plus faciles. Par exemple, je ne rechercherai point si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence, ni, dans le cas où ils existeraient

par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, ni s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie ; ce problème est trop difficile et demanderait des recherches plus étendues. Je me bornerai à indiquer ce que les anciens, et parmi eux surtout les péripatéticiens, ont dit de plus raisonnable sur ce point et sur les précédents. »

On connaît la solution de Platon. Les *universaux*, c'est-à dire les réalités intelligibles et universelles, n'existent pas dans les choses qui tombent sous nos sens. Pures, immatérielles, infiniment parfaites, les *Idées* sont en dehors du monde des corps où tout est sujet à la loi du devenir ou du changement incessant. Platon croyait échapper ainsi au scepticisme d'Héraclite, à cette mobilité des choses soit en nous soit en dehors de nous, qui ne permet pas de constituer la science, celle-ci ayant pour objet ce qui ne change pas, l'immuable, l'essentiel, l'universel et le nécessaire. C'est dans le but de donner à la science ses véritables assises qu'il plaçait au-dessus du monde corporel et de ses phénomènes instables et fugitifs le monde des réalités intelligibles, des *Idées* ou des *universaux*.

L'esprit positif d'Aristote sentit la fragilité de la conception platonicienne. Sans craindre de compromettre la valeur absolue de la science, il situa hardiment les *universaux* dans les réalités extérieures, où Héraclite et Platon n'avaient remarqué que le changement et l'instabilité, où il constatait comme un fait d'observation la synthèse indestructible de deux éléments inséparables, l'instable et le permanent. Il admit avec Parménide et Zénon d'Élée que le *devenir* n'est pas la seule réalité, et en même temps contre le panthéisme des Eléates que le changement et le mouvement ne sont pas de pures apparences. Sous

les caractères fugitifs des choses il y a un acte fondamental, une *forme* substantielle qui détermine la chose même dans une espèce et qui par son union avec la *matière* ordonne l'être, en hiérarchise les attributs, en constitue l'essence. Les *universaux* consistent en ces essences. L'humanité, par exemple, n'existe pas en dehors des hommes comme le voulait Platon; elle est un acte substantiel qui forme par son union avec la matière les caractères essentiels des individus appartenant au genre humain. Le *réalisme* d'Aristote se distingue ainsi du *réalisme idéaliste* de Platon, qui accorde aux *universaux* une existence séparée des objets; du *réalisme panthéiste* de l'école d'Elée, d'après lequel les *universaux* sont l'unique réalité; enfin du *nominalisme* d'Héraclite et de Protagoras, qui dénie aux *universaux* leur existence soit dans les choses, soit dans notre esprit, les sensations représentant nos seules connaissances.

Le problème des genres et des espèces fut repris avec une ardeur inconnue des Grecs, vers le milieu du onzième siècle, à cette époque d'admiration et d'enthousiasme que venait de soulever en Occident la découverte des trois premières parties de l'*Organum* d'Aristote et de l'*Introduction* de Porphyre. Il fut restreint à la phrase citée plus haut de Porphyre concernant le mode d'existence des genres et des espèces. On s'occupa de *situer* les *universaux*, de fixer leur lieu, le *site* de leur existence.

Le *réalisme* d'Aristote devint la doctrine régnante au moyen âge et acquit plus de précision en passant par des formules dont tous les termes étaient longuement discutés; il reçut sa plus parfaite expression avec saint Thomas, l'Aristote chrétien. A côté du *réalisme péripatéticien*, Gilbert de la Porrée et Guillaume de Champeaux soutinrent un *réalisme exagéré*,

d'après lequel les *universaux*, en tant qu'*universaux* et indépendamment de l'esprit, existent réellement dans les choses; les individus eux-mêmes sont universels, de telle sorte que nous connaissons immédiatement par les sens les caractères généraux et spécifiques des êtres corporels. C'est un réalisme brutal et voisin du réalisme panthéiste. Enfin les Scotistes, dont quelques-uns ont été accusés de tendances panthéistes, estimèrent que les *universaux* existent *formellement* dans les choses, avant toute considération de l'esprit, bien qu'ils n'existent que par les choses et dans les choses.

Par opposition au *réalisme* qui admettait en général une *certaine* existence des *universaux* dans les individus, le *conceptualisme*, à le prendre dans son sens ordinaire, aurait rejeté avec Abélard toute existence réelle des *universaux* en dehors de l'esprit qui les conçoit. L'universel aurait constitué une forme ou catégorie mentale, à laquelle ne correspondrait rien dans les individus, si ce n'est la collection et la multitude de ces individus. Dans cette hypothèse, l'humanité ne constitue pas seulement l'essence de Socrate ou de tout autre individu, mais la collection qui résulte des individus de l'espèce humaine. Quoique essentiellement multiple, la collection est regardée comme une espèce, un universel, une nature, ainsi qu'un peuple est gratifié de l'unité, malgré la multitude de personnes qui le composent. L'espèce humaine n'existant pas, ni ne pouvant exister par elle-même, est donc conçue par l'esprit et consiste en un pur concept. Si nous ne faisions pas un exposé très sommaire du problème des *universaux* et de ses grandes solutions, nous nous demanderions si Abélard ne confond pas quelquefois l'universel avec le *collectif* et s'il distingue assez soigneusement les dif-

férents aspects de l'universel, dont les principaux sont l'universel métaphysique et l'universel logique. Nous aurons à revenir sur ces distinctions. Nous marquons simplement la position des belligérants.

Les *universaux* n'existent ni dans les choses, ni dans l'esprit; ce sont des mots, *flatus vocis*, dirent bruyamment les *nominalistes* avec Roscelin et Okam. Ce qu'on appelle genres et espèces ne sont que des noms, des abstractions verbales. Saint Anselme s'éleva vigoureusement contre cette doctrine aussi dangereuse pour la raison que pour la foi. Il montra comment le sensualisme en était la conséquence nécessaire : si nous sommes incapables de concevoir l'universel, nous serons réduits à construire la science avec la connaissance sensible, c'est-à-dire avec des sensations, ce qui est la négation de la science et de la portée de notre esprit. L'évêque de Cantorbéry combattit Roscelin surtout au point de vue de la théologie. Bien qu'on ait pu croire avec Suarez (*Disp. metaphys.*, disp. VI, sec. 2, § 1) que les nominalistes en général ne s'étaient éloignés de la vérité que dans la manière de s'exprimer, nous inclinons à penser que la doctrine de l'universel, telle que nous l'avons exposée, représente véritablement la thèse nominaliste. Il semble même que tout doute doive être enlevé par le livre de saint Anselme intitulé : *De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, *contra blasphemias Ruzelini Compendiensis*. Au chapitre deuxième en particulier il donne avec indignation la note d'hérésie à ceux qui enseignent que l'universel résulte d'un assemblage de sons articulés (cap. II, vers la fin).

Ce qui nous paraît hors de doute, c'est que des nominalistes qui admettaient une âme spirituelle, des idées proprement dites ou concepts, ne devaient pas

penser absolument comme les nominalistes qui s'appellent Héraclite, Protagoras, ni en général comme les sensationnistes. Nous accorderions volontiers que certains nominalistes du moyen âge n'étaient au fond que des conceptualistes, avec certaines différences dans les formules et surtout dans les points de vue. La notion d'universel est une notion si difficile à saisir, si complexe dans sa simplicité, à cause des différents aspects sous lesquels l'esprit peut l'envisager, qu'on ne saurait s'étonner que nombre de discussions n'aient porté que sur des équivoques. Notre pensée ne se révèle pas directement; elle ne se manifeste que sous le voile des mots et des formules, et souvent d'une façon assez obscure pour qu'un autre saisisse légitimement le contraire de ce que nous avons voulu exprimer. On touchera cette vérité du doigt, en quelque sorte, lorsque nous préciserons le *réalisme* d'Aristote et de saint Thomas.

Quant à expliquer ces divergences entre nominalistes, conceptualistes et réalistes, par les *types imaginatifs*, dont nous avons parlé dans la première partie, c'est méconnaître la nature du problème et en donner une solution enfantine. Roscelin, Okam et tous les nominalistes auraient été des *auditifs*, tandis que Guillaume de Champeaux et les réalistes se seraient trouvés des *visuels!* On sait que certaines personnes, entendant prononcer ou lisant un mot abstrait, le mot *loi* par exemple, n'imaginent autre chose que le mot; d'autres concrétisent le sens du mot entendu ou lu et se représentent les *tables de la loi de Moïse*, une *balance*, des *magistrats*, etc. Les premières appartiennent au *type auditif*; et les dernières, au *type visuel*. Qui ne voit que le problème métaphysique et logique des *universaux* ne saurait être résolu par ces quelques données que la psycholo-

gie expérimentale constate dans l'ordre sensible de la connaissance ? Aussi bien, est-il prouvé que tous les nominalistes, depuis Protagoras jusqu'à Taine, aient été des *auditifs ?*

Ne pourrait-on pas avec non moins de vraisemblance soutenir que les nominalistes et les sensationnistes appartiennent au type concret, de telle sorte qu'ils ne sont attentifs qu'à l'image individuelle et ne remarquent pas le concept dont elle n'est que l'accompagnement ? Ne semble-t-il pas qu'on rencontrerait parmi eux et des *visuels* et des *auditifs* et des *moteurs*, peut-être même des *neutres ?* La question des types dépend de l'organisation des images. Celle des *universaux* est d'une plus haute portée.

Ouvert chez les Grecs avec Héraclite et Protagoras, Platon et Aristote, Parménide et Zénon, délimité et précisé dans des formules concises par Roscelin et Okam, Gilbert de la Porrée et Guillaume de Champeaux, par l'infortuné Abélard, par les Scotistes, enfin par saint Anselme, saint Bernard, Albert le Grand et saint Thomas, le problème des *universaux* a été repris avec passion et sous des aspects nouveaux dans la philosophie moderne. Depuis Descartes, Locke, Condillac, et surtout depuis Hume et Kant, on s'est moins occupé du site de l'universel, le problème ayant changé de position et s'étant morcelé comme la plupart des problèmes scientifiques. Le progrès croissant des sciences, agrandissant chaque jour le domaine du réel et nous révélant avec l'être des mystères qu'on ne pouvait soupçonner, a rendu nécessaires de nouvelles divisions du travail intellectuel ; les objets d'étude ont été matériellement décomposés en un certain nombre de parties, dont chacune, quoique détachée du tout, décourage encore, par sa richesse inépuisable et en quelque

sorte infinie, la faiblesse de nos moyens de connaître. C'est ainsi que le problème des *universaux*, dont la complexité n'avait pas échappé aux scolastiques, ni aux Grecs, s'est décomposé en plusieurs problèmes.

La cosmologie s'est emparée principalement avec Herbert Spencer, Charles Darwin et Huxley, du problème de l'*espèce ;* elle conclut trop souvent, avec les naturalistes anglais, que l'espèce comme l'individu n'est qu'une combinaison passagère, flexible et changeante de certaines qualités qui ont vaincu dans la lutte pour la vie, *struggle for life*, se sont transmises et fixées par l'hérédité. La variété devient ainsi une variété essentielle et une espèce ; il n'y a que du variable, du particulier et du changeant sous l'immobilité apparente des formes. Au fond, on revient à l'éternel devenir d'Héraclite. Déjà les Allemands et Hegel en particulier avaient présenté un système cosmologique qui ne manque pas d'analogie avec la conception anglaise et la conception de l'école ionienne.

La logique a revendiqué l'universel comme son objet ; c'est avec son secours qu'elle établit les principes de la classification. Le *propre* et l'*accident*, deux *universaux*, y sont étudiés à ce point de vue ; ils y sont encore envisagés, ainsi que les autres *universaux*, comme des modes selon lesquels les concepts se rapportent les uns aux autres. Le nombre des *prédicables* y est discuté. Dans certains traités de philosophie, la question elle-même des *universaux* est abordée en logique.

Toutefois, depuis que la psychologie a envahi tous les domaines de la philosophie, le problème des *universaux* est devenu un problème surtout psychologique. Locke, Condillac et tous les sensationnistes ne se placent pas à un autre point de vue

que celui de la connaissance. L'universel n'existe ni dans les choses ni dans notre esprit ; on l'explique par la sensation, les images et les noms, c'est-à-dire qu'on n'en reconnaît pas l'existence proprement dite. La sensation est la mesure de toutes choses, comme l'enseignait Protagoras. Hume se distingue de ses devanciers par la méthode ; son *Traité de la nature humaine* et ses *Essais philosophiques sur l'entendement* lui assignent une place à part dans la philosophie de la sensation. Tandis que l'examen, auquel il a soumis nos facultés de connaître, fait de lui le père du *criticisme*, sa théorie de l'universel prélude à celle de Taine, c'est-à-dire à un nominalisme moins grossier, quoique aussi radical.

La philosophie rationnelle et spiritualiste a envisagé principalement la valeur de l'universel, et par suite son origine. La solution la plus célèbre qu'elle en ait donnée est sans contredit celle de Kant. L'apriorisme des catégories ou concepts purs, comme théorie de la connaissance, enferme l'entendement dans le monde des concepts et ne lui permet pas de passer à un universel objectif. Kant appelle son système un *idéalisme transcendantal ;* c'est du pur conceptualisme, l'universel n'existant d'aucune façon dans les choses, mais seulement *a priori* dans l'entendement. Les diverses théories innatistes, qui ont vu le jour avant ou après Kant, compromettent également l'existence de l'universel dans le monde des corps et sont la négation du réalisme. L'école de Malebranche admet, il est vrai, une sorte de réalisme ; mais, à l'exemple de Platon, un réalisme idéaliste qui place l'universel seulement en Dieu, dans les idées divines. La difficulté d'expliquer l'origine des connaissances abstraites et universelles a fait conclure généralement à un *apriorisme* ou

innatisme des caractères généraux et universels, et quelquefois, comme en Allemagne, à une identification de l'idéal et du réel. Ce qui semble dominer cependant depuis Descartes et Kant, c'est le conceptualisme.

Il résulte de cette vue d'ensemble que le problème des genres et des espèces a passé dans le domaine de la cosmologie et dans celui de la logique, et que le problème de l'universel est devenu surtout un problème de psychologie et de critériologie. De telle sorte qu'au point où nous avons conduit notre étude sur la *Théorie des concepts*, nous nous trouvons d'avoir traité en grande partie le problème des *universaux*, tel qu'il se pose de nos jours. Il ne nous reste qu'à dégager la conclusion sous une forme explicite.

Nous avons vu, en effet, que l'universel n'est pas que dans les mots. Tous les efforts du sensationnisme pour expliquer les concepts au moyen de sensations *fusionnées*, d'images *schématisées*, d'images soustraites par l'*attention*, ou bien jointes à un terme général soit par une *habitude*, soit par une *tendance*, ont échoué devant les caractères abstraits, universels, nécessaires et absolus des concepts. On n'a pu les réduire ni aux sensations, ni aux images, ni aux noms, parce qu'ils sont irréductibles. En montrant cette irréductibilité absolue, nous avons prouvé en *fait* et en *droit* la fausseté du nominalisme.

Dans le problème d'origine, nous avons écarté tout apriorisme, excepté celui de la faculté intellectuelle. L'*apriorisme objectif* et l'*apriorisme subjectif* nous ont paru contraires à l'observation qui demande qu'on fasse plus large la part de l'expérience dans la genèse des concepts. Nous avons attaqué ainsi les premiers germes du conceptualisme. Fidèle à l'es-

prit positif de l'école péripatéticienne, nous avons plaidé les droits de l'expérience des sens avec la même conviction que nous avions plaidé les droits de l'intelligence, et après nous être séparé des sensationnistes nous leur avons de nouveau tendu la main pour faire une alliance naturelle entre les données sensibles et la faculté intellectuelle. Sous la pure activité de l'esprit, que nous avons appelée une *spontanéité effective de l'abstrait*, les raisons intelligibles, essentielles et universelles se sont dégagées des formes imaginatives concrètes, et tracées en caractères immatériels dans la puissance passive et réceptive de l'intelligence. La représentation actuelle qui achève le *processus* intellectuel suppose trois opérations : l'*abstraction*, la *conception* et la *généralisation*. Nous avons posé, par cette contribution des données sensibles à la formation des concepts, les principes du réalisme.

On est donc passé naturellement du problème d'origine au problème de valeur. Là seulement nous avons réfuté d'une façon explicite le conceptualisme, en le mettant en contradiction avec le témoignage irrésistible de la conscience ontologique et avec cette affirmation naturelle et spontanée de nos facultés, que les raisons intelligibles des choses, saisies par nos concepts, existent de *quelque façon* en dehors de nous. Nous avons conclu à l'existence en dehors de nous de caractères intelligibles et universels. Les *universaux* sont *situés* dans les choses. Il nous reste à examiner le *quomodo ;* nous achèverons ainsi la théorie de l'objet.

II

Les raisons objectives des choses que nous saisissons dans un concept existent-elles dans la nature de

la même manière que dans l'esprit? On sait que le concept représente les raisons objectives sous une forme générale ou universelle, en ce sens que la raison objective contenue dans un concept convient à une multitude d'individus. Nous connaissons ainsi dans une seule représentation, en raison des ressemblances de nature, un nombre plus ou moins grand d'individus ou cas particuliers. La raison objective représentée à l'esprit est universelle, dit saint Thomas, « *secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum;* sicut etiam, si esset una statua corporea repræsentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet *rationem communitatis secundum quod esset commune repræsentativum plurium.* » (Opusc. *De ente et essentia*, cap. IV.) Saint Thomas ne connaissait pas le portrait *composite;* la découverte de Galton permettrait de réaliser une photographie où plusieurs individus seraient représentés selon leurs traits communs ou spécifiques. Nous avons apprécié ailleurs ce caractère de généralité apparente obtenu par des procédés matériels. Mieux que le portrait *composite*, le concept représente dans son universalité une catégorie d'individus semblables. Les cas particuliers ne sont, en effet, diversifiés entre eux que par leurs caractères individuels; ils sont identiques quant à l'espèce. L'esprit forme le concept du multiple en saisissant les propriétés communes qui se trouvent réellement multipliées dans les individus et mêlées à leurs différences particulières.

Les raisons objectives des choses sont donc universelles dans le concept ou dans l'esprit qui les conçoit. Certains réalistes exagérés ont prétendu qu'elles sont également universelles dans la nature.

L'universel *in essendo* correspondrait à l'universel *in repræsentando*, selon les termes scolastiques. C'est la correspondance brutale du sujet connaissant et de l'objet connu.

L'Irlandais Jean Scot Érigène, qui dirigeait sous Charles le Chauve l'école du Palais, à Paris, paraît avoir formulé un des premiers ce réalisme outré. Quelques fragments du plus important de ses écrits nous ont été transmis par un manuscrit du neuvième siècle conservé à la Bibliothèque nationale et cité par l'éminent paléographe, M. Hauréau, dans son *Histoire de la philosophie scolastique*. Nous en détachons ce passage caractéristique. Le maître — car c'est un dialogue — dit au disciple : « Vera ratio consulta respondet subjectum et de subjecto unum esse et in nullo distare. Nam si, ut illi aiunt, *Cicero* subjectum est et prima substantia, *homo* vero de subjecto et secunda substantia, quæ differentia est juxta naturam, nisi quia unum in numero, alterum in specie, cum nihil aliud sit species nisi numerorum unitas et nihil aliud numeri nisi speciei pluralitas ? Si ergo species tota et una est individuaque in numeris, et numeri unum individuum in specie, quæ, quantum ad naturam, differentia est inter subjectum et de subjecto non video. Similiter de accidentibus primæ substantiæ intelligendum. » (Lib. I, *De divisionæ naturæ*, cap. XVI-XXX.) Pour comprendre ces lignes, il est nécessaire de savoir que les scolastiques distinguent deux sortes de substances. La substance première consiste en une essence ou espèce réalisée dans la nature, revêtue des notes individuelles, comme Cicéron. L'essence conçue par l'esprit, abstraction faite de son enveloppe matérielle, constitue la substance seconde, c'est-à-dire l'universel *in mente;* la substance première, c'est l'universel *in re*. Les

substances secondes, ou essences des choses abstraites par l'activité naturelle de l'esprit, sont attribuées ou participées dans les substances premières : l'humanité est dans Cicéron. Lorsque le maître dit : *subjectum et de subjecto unum esse et in nullo distare*, ou bien encore : *quæ*, *quantum ad naturam*, *differentia est inter subjectum et de subjecto non video*, il identifie la substance première, Cicéron, comme sujet, avec la substance seconde, humanité, comme attribut ; en d'autres termes, il n'y a aucune distinction entre l'individu et l'essence, c'est la même réalité. L'universel existe *formellement* dans les individus aussi bien que dans l'esprit.

La thèse du réalisme ne fut cependant rigoureusement déduite et formulée que par Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons-sur-Marne. Comme nous ne possédons aucun de ses écrits philosophiques, nous sommes réduits à chercher sa pensée dans l'ouvrage d'Abélard intitulé : *Historia calamitatum*. Voici d'abord un texte qui nous indique la doctrine du célèbre réaliste : « Erat in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul in singulis suis inesse adstrueret individuis ; quorum quidem *nulla esset in essentia diversitas*, sed *sola multitudine accidentium varietas*. » (*Historia calamitatum*, édit. Cousin, p. 5.) Dans le traité sur *les Genres et les Espèces*, Abélard développe le sentiment de Guillaume de Champeaux : « L'homme est une espèce, une chose essentiellement une, à laquelle adviennent accidentellement certaines formes qui font Socrate. Cette chose, tout en restant la même essentiellement, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce humaine ; et, à part les formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a

rien dans Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sans les formes de Platon. C'est ainsi que ces philosophes entendent le rapport des espèces aux individus et des genres aux espèces. » (Introd. aux ouvrages inédits d'Abélard, p. 120.) Ainsi donc, d'après Guillaume de Champeaux, tel que nous le connaissons par Abélard, une même chose se trouve essentiellement et simultanément identique en chacun des individus qui diffèrent, non par leur essence, mais par la variété de leurs accidents. Les individus sont essentiellement identiques; les différences individuelles résultent des accidents.

Après Guillaume de Champeaux, un évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée, compléta la thèse du réalisme, ébauchée par Jean Scot Erigène et formulée par l'évêque de Châlons-sur-Marne. Il n'a rien ajouté d'essentiel dans son *Liber sex principiorum*, qu'Albert le Grand avait en très haute estime. Ce livre est l'explication des six dernières catégories d'Aristote, que le philosophe grec n'avait pas suffisamment éclaircies, s'étant occupé surtout des quatre premières. D'après une citation de M. Hauréau, Gilbert de la Porrée estimait que la forme — ou essence universelle de tout ce qui est — est singulière dans les individus et universelle en tous : *singularis in singulis, sed in omnibus universalis*. C'est le réalisme du genre comme genre, de l'espèce comme espèce, de *l'universel formel*.

On peut résumer en ces deux propositions la thèse du réalisme exagéré, c'est-à-dire de l'existence de *l'universel formel* dans les choses :

1. *L'unité universelle est identique à l'unité essentielle;*

2. *L'unité individuelle, en tant qu'elle constitue ce en quoi les individus se différencient, est quelque chose*

d'accidentel qui se distingue de l'unité essentielle aussi réellement que l'accident se distingue de la substance.

Avant d'instituer la critique de ces deux propositions, il est nécessaire de définir trois sortes d'unité : l'*unité individuelle*, l'*unité universelle* et l'*unité essentielle*.

L'unité en général consiste, d'après saint Thomas, dans l'indivision de l'être pris en lui-même et dans sa distinction d'avec les autres êtres. *Unum est quod est indivisum in se et divisum ab aliis.* (I S. dist. XIX, q. 4, a. 1, ad 2.) L'unité propre à l'individu devra donc s'opposer à ce qu'il soit divisé en des parties semblables, c'est-à-dire en des parties qui posséderaient chacune la raison constitutive du tout individuel. L'individu ne saurait être multiplié; toute division opérée en lui donnera nécessairement un nombre fractionnaire comme résultat, et jamais un autre individu semblable. Je puis diviser cet arbre, mettre d'un côté les branches et d'un autre côté le tronc; mais ces branches et ce tronc ne constituent pas des arbres. L'unité individuelle se trouve donc essentiellement incommunicable, essentiellement indivisible en des unités identiques à elle-même. Principe du nombre, elle sert à distinguer un individu d'un autre. Cette distinction entre individus s'appelle dans le langage de l'École une différence individuelle, *differentia individualis*.

On entend par *unité universelle* une essence quelconque, en tant qu'elle est considérée par l'esprit comme un genre ou une espèce, comme l'un des cinq prédicables qui marquent les rapports des concepts entre eux et des choses entre elles. C'est l'universel proprement dit, appelé encore universel formel et universel logique. Nous avons montré comment

l'intelligence se repliant sur son concept donne à l'essence qu'il contient la forme logique d'universalité. Or, si l'universel est communicable en tant qu'il représente une essence pouvant être multipliée dans une série indéfinie de cas particuliers, il est absolument incommunicable en tant qu'il possède sa forme d'universalité, à moins de dire que l'individu constitue un genre ou une espèce; dans cette hypothèse, Platon ne serait pas un homme, mais l'homme en soi : ce qui est inadmissible. L'unité universelle consiste donc dans l'incommunicabilité. De même qu'il est impossible de diviser un individu en d'autres individus semblables, de même on ne saurait diviser un genre ou une espèce en d'autres genres ou espèces semblables. Ces deux unités consistent dans l'indivision de l'être; les diviser, c'est les détruire.

L'*unité essentielle* convient à une nature envisagée en elle-même, absolument, dans ses principes constitutifs. La nature humaine, par exemple, présente une unité essentielle, quand on considère en eux-mêmes les caractères renfermés dans son concept essentiel ou dans sa définition. C'est l'universel métaphysique, l'universel direct, abstrait et conçu sans être réfléchi ni généralisé par l'esprit. On appelle souvent cette unité essentielle unité *formelle*. Pour éviter des confusions, il faut remarquer qu'il ne s'agit nullement de quelque chose de logique, comme l'indique souvent le mot formel. Ce mot est pris dans son sens ontologique et désigne le principe qui actue, détermine et constitue. Or, l'essence étant la fondamentale détermination des êtres et des choses, nous dirons indifféremment, avec les réalistes exagérés, forme ou essence; il convient de noter cependant que dans l'essence le principe spécifique déterminant et participé consiste dans la forme. Tout être

qui est l'objet d'un concept, abstraction faite de son existence réelle, possède une essence, une raison formelle, en vertu de laquelle il est ce qu'il est ; cette essence est indivisible, c'est-à-dire qu'elle ne peut être divisée en d'autres essences semblables.

Ces définitions posées, reprenons l'une après l'autre les deux propositions de la thèse réaliste exagérée. Est-il vrai qu'il y ait identité entre l'universel et l'essentiel, et que les essences se trouvant dans les choses, l'universel s'y trouve au même titre, de telle sorte que les essences physiques représenteraient formellement des genres et des espèces ? Cela ne paraît pas admissible. Il faut admettre une distinction entre l'unité universelle et l'unité essentielle. L'essence fait abstraction dans son concept, dans sa définition de l'universalité aussi bien que de l'individualité. On ne doit attribuer à l'essence que ce qui lui convient en tant qu'essence ; le concept d'homme, par exemple, ne renferme que l'animalité, la rationabilité et les propriétés formelles qui découlent nécessairement de ces deux attributs essentiels ; la couleur, la taille, l'âge, le sexe, toutes les qualités qui ne sont pas dans l'essence de l'homme et qui ne conviennent pas à l'homme en tant qu'homme, sont en dehors de son concept. Or, il est manifeste que le nombre n'entre pas dans la définition de l'homme en général ; que l'espèce humaine soit une ou multiple, cela ne lui ajoute rien d'essentiel. L'unité et la multiplicité ne conviennent que d'une façon accidentelle et contingente à l'essence de l'homme. Si l'unité représentait un attribut essentiel, on serait forcé de dire que la nature est une et identique dans les individus, qu'elle ne peut être multipliée, que tous les hommes par conséquent possèdent en commun une seule et même nature. De

même, la multiplicité ou pluralité appartenant à la définition de l'homme en tant qu'homme, on ne conçoit plus comment l'essence serait une dans les individus, dans Socrate par exemple. C'est ce qu'exprime très nettement saint Thomas dans son Opuscule *De ente et essentia* : « Si quæratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est : quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest illi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. » (Cap. IV.)

L'essence, considérée en elle-même, n'est donc ni une ni multiple ; et c'est précisément en raison de cette abstraction qu'elle peut être participée dans les individus. Elle devient une et individuelle en tant qu'elle est réalisée dans des cas particuliers ; ce qui suppose qu'elle est universelle, c'est-à-dire attribuée à une pluralité d'individus. Dans l'esprit qui la conçoit et la définit, l'essence fait abstraction de tout ce qui n'entre pas dans son concept, de l'unité individuelle et de l'unité universelle ; en tant que l'esprit ajoute à sa conception un être logique ou généralise l'essence, celle-ci peut convenir à une pluralité d'êtres ou de choses ; enfin, en tant qu'on la considère réalisée dans un cas particulier, elle possède l'unité individuelle, c'est-à-dire qu'elle a son unité essentielle individualisée, particularisée. Quant à la forme d'universalité qu'elle reçoit de la réflexion intellectuelle, elle ne la conserve pas en se concrétisant, cette forme d'universalité n'étant qu'un être logique, de seconde intention. On ne rencontre pas dans les individus l'essence en tant que

genre, ni en tant qu'espèce ; il y a des hommes, l'homme n'existe que dans mon concept. « Patet ergo, dit saint Thomas, quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat præcisio alicujus eorum ; et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de omnibus individuis. *Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturæ sic acceptæ ;* quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturæ autem humanæ neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem : si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas ; et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est. » (Opus. *De ente et essentia ;* cap. IV.)

Il n'est donc pas possible d'identifier, comme le prétend un réalisme outré, l'essentiel avec l'universel. L'essentiel devient universel, lorsque l'esprit le conçoit comme pouvant être réalisé dans plusieurs cas particuliers ; mais il ne saurait être participé, ni exister en dehors de l'esprit sous sa forme universelle, en tant qu'il est un genre ou une espèce. Distinct également de l'individuel, l'essentiel conserve-t-il cette même distinction dans son état de concrétion ? Les réalistes exagérés soutiennent que l'individuel consiste dans quelque chose d'accidentel par rapport à l'essence ; c'est la distinction réelle entre l'unité individuelle et l'unité essentielle, distinction que nous ne pouvons admettre.

L'individuel et l'universel s'excluent comme deux formes contraires et absolument irréductibles : le genre ne peut pas être un individu et l'individu ne saurait être un genre. L'essentiel fait abstraction de cette double opposition, pouvant devenir successive-

ment l'universel et l'individuel. Il n'y a donc pas d'opposition proprement dite entre l'essentiel et l'individuel. C'est pourquoi lorsqu'ils sont unis dans cette synthèse naturelle qui s'appelle un être ou une chose, on ne voit pas ce qui les distinguerait réellement, à moins de soutenir que les caractères qui constituent l'individu en tant qu'individu appartiennent à l'essence seulement comme des accidents appartiendraient à la substance. Or il n'est pas vrai que l'unité individuelle consiste en un simple accident survenu à l'essence. Car si les accidents représentent des signes au moyen desquels nous reconnaissons l'individu, ils ne constituent pas le principe radical qui individualise, ou *principe d'individuation*. Supposez que Pierre, au lieu de faire de brillantes études et d'acquérir une grande science, ait passé sa vie dans l'ignorance sur le sillon qui l'a vu naître et qu'il féconde de ses sueurs ; cela ne change rien à son individualité, au principe qui individualise et différencie son essence. Pierre ignorant n'en serait pas moins Pierre. Les propriétés individuelles sont donc quelque chose de plus profond dans l'être que les accidents ; elles représentent des éléments substantiels de distinction et de différenciation. Sous l'écorce des accidents, l'individu possède dans son essence, dans le fond de sa substance, quelque principe qui le fait lui et sans lequel il ne serait pas ce qu'il est. Le *principe d'individuation* consiste en quelque chose de substantiel, que nous n'avons pas à déterminer. Dans la philosophie péripatéticienne, ce principe n'est autre chose que la matière première revêtue de la quantité, *materia prima signata quantitate*. Quoi qu'il en soit, car nous ne prétendons pas résoudre ici le très difficile problème de l'*individuation*, le principe qui constitue l'individu

en tant qu'individu est identique à l'espèce ou à l'essence individualisée. Il n'est question de l'individualité que dans le sens de la singularité, et nullement dans le sens de la personnalité et du *suppositum*. On ne peut donc pas séparer dans les choses l'unité essentielle et l'unité individuelle, la séparation impliquerait deux existences. Ne pourrait-on pas du moins les distinguer *réellement*, la distinction réelle ne supposant pas une séparation, mais seulement des oppositions, des dissemblances, des rapports réels différents dans un même être ou une même chose? Non, puisqu'on ne saurait concevoir telle essence sans concevoir son individualité, telle unité essentielle sans son unité individuelle ; les deux concepts sont contenus réciproquement l'un dans l'autre.

Faut-il donc admettre une identité absolue, ne laissant prise à aucune distinction, entre l'unité individuelle et l'unité essentielle synthétisées physiquement pour constituer un corps? Dans ce cas, les nominalistes auraient raison de dire que la nature ne saurait être conçue comme universelle, c'est-à-dire comme multipliée ou multipliable. Confondue avec l'individu qui consiste essentiellement dans l'incommunicabilité, la nature universelle ou communicable ne serait qu'un *flatus vocis*; les genres, les espèces, les *universaux* ne jouiraient d'aucune façon de l'existence réelle et n'auraient point de fondement dans la réalité. Nous avons démontré cependant que les *universaux* existent de quelque manière dans les choses. Comment donc concilier cette existence avec l'identité de l'essentiel et de l'individuel?

L'École reconnaît dans sa logique deux sortes de distinction, en dehors de la distinction réelle. Le

concept d'homme en général et celui d'un être à la fois sensible et raisonnable représentent le même objet sous des formes plus ou moins claires, plus ou moins déterminées. De même, les concepts d'homme et d'humanité, de Dieu et de divinité, désignent des objets identiques, les uns d'une manière concrète et les autres d'une manière abstraite. Or, ces représentations donnent naissance à des distinctions mentales et purement logiques, fondées uniquement sur le pouvoir que possède l'esprit d'introduire partout la pointe de son analyse. Les scolastiques en ont marqué le caractère en les appelant des distinctions de la raison qui raisonne, *distinctiones rationis ratiocinantis*. Prenons d'autres concepts, ceux, par exemple, de Dieu créateur, de Dieu providence, de Dieu sanctificateur, de Dieu rémunérateur et de Dieu vengeur. Ils nous présentent certains aspects de l'être divin qui ne sont pas réellement distincts au sein de cette parfaite unité. Le créateur, sa providence, le sanctificateur, le rémunérateur et le vengeur n'offrent en eux-mêmes aucune opposition réelle. Tous les attributs divins sont identiques à l'essence de Dieu, où ne peut se concevoir rien d'accidentel, rien qui ne soit substance. Il est certain cependant que le concept de créateur n'est pas celui de sanctificateur. Chacun d'eux nous représente des perfections que notre esprit distingue en raison de sa faiblesse devant l'infinité de Dieu. Nous sommes obligés de morceler en quelque sorte les attributs divins. Les distinctions que nous concevons ainsi sont d'un côté des distinctions mentales ou logiques, et d'un autre côté elles ont leur fondement dans l'inépuisable richesse de l'intelligible divin. Nous trouvons un autre exemple plus près de nous de semblables distinctions. Dans la théorie péripatéticienne, c'est la

même âme raisonnable qui est le principe de l'être, de la vie végétative, sensitive et intellectuelle. Il faut donc que ce principe unique soit considéré comme virtuellement multiple ; de telle sorte qu'on peut distinguer comme trois âmes dans l'âme raisonnable. C'est la distinction *virtuelle* appelée encore *distinctio rationis ratiocinatæ*. Or, nous concevons une distinction de ce genre entre l'unité individuelle et l'unité essentielle. Quand je veux me représenter l'essence de Platon, je dois dédoubler ma représentation en deux concepts dont l'un embrasse l'essence de Platon en tant qu'homme, et l'autre l'essence de Platon en tant qu'individu. Un seul concept ne me fait connaître qu'imparfaitement cette réalité assez riche pour fonder à la fois des relations avec l'espèce et des relations avec l'individu. Il faut deux concepts pour contenir cette double relation spécifique et individuelle ; et chacun d'eux exige une définition particulière. Il y a donc une distinction, dans la synthèse naturelle qui constitue l'individu, entre les propriétés spécifiques et les propriétés individuelles, distinction qui n'est pas purement logique, puisqu'elle a son fondement dans la réalité. Cette distinction *virtuelle* s'oppose à l'identification de l'individuel et de l'essentiel ; s'il n'y a qu'une seule réalité dans l'individu ou dans l'essence individualisée, il faut deux concepts pour l'exprimer. Grâce à une distinction logique, *cum fundamento in re*, l'essentiel ne se confond pas avec l'individuel, et les essences que nous regardons comme multipliées dans les individus ne sont pas de pures abstractions ; *virtuelle* dans les cas concrets, la distinction devient *actuelle* sous le regard de l'esprit qui envisage à part les deux concepts d'unité essentielle et d'unité individuelle. On échappe ainsi au nominalisme qui nie toute dis-

tinction qui ne serait pas purement logique ; on échappe également au réalisme exagéré qui soutient la distinction *réelle* et fait consister les différences individuelles en quelque chose d'accidentel, l'essence étant formellement universelle.

Bien que nous ne traitions pas la question des *universaux* au point de vue historique, nous ne pouvons pas cependant passer sous silence la célèbre distinction formelle, *distinctio formalis,* soutenue par le Scotisme entre l'unité individuelle et l'unité essentielle, comme moyen unique de sauver le concept de l'universel contre le nominalisme. On rejetait la distinction *réelle* de Guillaume de Champeaux, soupçonnée de conduire au panthéisme chez certains professeurs de réalisme, entre autres Jean Scot Erigène, Amaury de Bène, Amaury de Chartres et le juif David de Dinant. D'un autre côté, la distinction *virtuelle* paraissait insuffisante. Il fallait donc trouver une distinction intermédiaire.

Sous sa forme la plus ancienne, le Scotisme côtoie le réalisme exagéré dont il n'est que le déguisement. Une seule nature ou essence existerait en plusieurs individus ; la même humanité, par exemple, serait identique chez tous les hommes, qui par conséquent ne présenteraient que des différences extrinsèques. Cette universalité conviendrait à la nature considérée en elle-même, avant tout travail de l'esprit ; elle ne serait cependant pas la nature elle-même, mais sa propriété. C'est toujours l'universel existant formellement dans les individus, peu importe qu'il en représente la nature ou seulement une propriété. Pour chaque espèce, il n'existe qu'une nature réelle et physique commune aux individus, la même chez tous par l'être et par le nombre.

Il est juste d'observer que la plupart des Scotistes et des plus célèbres attaquent cette opinion. Si elle était vraie, le problème de l'existence de l'universel dans les individus serait encore plus incompréhensible que le mystère de la très sainte Trinité, ou mystère d'une seule nature faisant subsister trois personnes divines. Comment concevoir, en effet, une nature qui existerait numériquement la même chez tous les individus de l'espèce ? Elle serait sujette à toutes sortes de vicissitudes, aux pensées et aux vouloirs les plus opposés : honnête chez le sage et criminelle chez le dégradé, bonne dans les justes et perverse dans les méchants. Bien plus, cette opinion conduit au panthéisme aussi bien que le réalisme outré. Si l'humanité est réellement la même chez tous les hommes, pourquoi ceux-ci ne consisteraient-ils pas en des modes d'une même substance? Supposez que l'animalité soit physiquement la même chez tous les animaux, ils ne seront plus que des modes substantiels; que la substance soit la même chez tous les individus, les êtres ne représenteront que des modes de la même substance. Dieu sera la substance univoque à tous les êtres ; il n'y aura plus que la substance divine et ses modes individuels.

Non seulement cette forme du Scotisme est inintelligible et entachée de panthéisme ; mais elle s'appuie encore sur deux bases ruineuses, à savoir, la *distinction formelle* entre l'unité individuelle et l'unité essentielle, et le rapport intime de propriété à essence entre l'unité universelle et l'unité essentielle.

Et d'abord la *distinction formelle*, sur laquelle se sont appuyées plus ou moins les différentes formes du Scotisme. Nous avons dit que cette distinction tient un certain milieu, dans la pensée de ses auteurs, entre la distinction réelle et la distinction virtuelle,

repoussées l'une et l'autre pour des motifs différents. Scot lui donne le nom tantôt de distinction formelle, tantôt de distinction virtuelle. Il n'est pas facile de savoir en quel sens le *Docteur subtil* prend cette distinction. Comme il l'oppose souvent à la distinction mentale, sans admettre toutefois qu'elle soit réelle, on pourrait croire qu'il parle de la distinction virtuelle, telle que nous venons de l'exposer. C'est ce que pensent certains Scotistes, surtout lorsqu'il s'agit de l'appliquer aux attributs divins. Quoi qu'il en soit du sentiment de Scot, nombre de ses disciples voient dans la distinction formelle une distinction *sui generis*. Avec une distinction virtuelle entre l'unité essentielle et l'unité individuelle, l'universel conserve son fondement dans la nature et n'existe formellement que dans l'esprit qui conçoit cette nature et la généralise. Il en va tout autrement dans le cas d'une distinction formelle : l'universel est actuellement situé dans la réalité comme une propriété résultant de la nature, indépendamment de toute considération de l'esprit ; toutefois, malgré ce caractère d'actualité dans la nature individuelle, l'universel ne serait pas réellement distinct de l'individuel.

Quelle différence y a-t-il donc entre la distinction réelle et la distinction formelle ? D'après les Scotistes, du moins d'après certains, la distinction formelle se vérifie entre *réalités* ou *formalités* ; et la distinction réelle, entre choses. Une chose, disent-ils, possède un être propre séparé ou séparable d'une autre chose ; il est possible que l'une et l'autre cessent d'exister après leur séparation. La réalité ou formalité n'a pas la propriété de l'être ; elle fait partie d'un tout subsistant ; on peut cependant se la représenter par un concept propre, la déterminer et

la définir. Elle ne reçoit pas l'être, comme la chose, par l'influence immédiate d'une cause physique ; elle consiste plutôt en une *dérivation* métaphysique qui a son principe dans la chose, à peu près comme les propriétés qui puisent dans l'essence ou nature la raison formelle de leur être. Dans la nature individuelle, la chose est représentée par la nature et la réalité par l'individuel. Il y a distinction par conséquent entre chose et réalité, entre chose et formalité : c'est la distinction formelle. Voici les paroles mêmes de l'un des Scotistes les plus distingués, Mastrius : « Per *rem* intelligitur omne id, quod per veram efficientiam et physicam causalitatem accipit esse, sive solitarie existere possit sive non ; et ita se habent omnes physicæ entitates, omnes nimirum substantiæ sive completæ sive incompletæ, ut materia et forma, omnia item accidentia sive absoluta sive respectiva. Per *realitatem* omne id intelligendum venit, quod per se non recipit esse a sua proxima causa per verum influxum physicum, sed per *simplicem dimanationem metaphysicam*. » (*In Organum Aristotelis seu Logica*, disp. I, q. v, a. 2.)

Il ne paraît pas facile de comprendre une réalité ou formalité qui serait *actuellement* distincte de la chose, sans posséder un être propre. La distinction actuelle suppose une pluralité actuelle, une certaine multiplication de l'être. Si la réalité participe à l'être de la chose, elle possède au moins un être accidentel. Or, comme tout ce qui a l'être soit substantiel, soit accidentel, peut être appelé une chose, *res*, on ne voit pas comment la distinction formelle ne reviendrait pas à la distinction réelle. L'actualité n'est-elle pas synonyme de l'être et l'être n'est-il pas synonyme de la chose ? En distinguant la chose et la réalité, comme on distingue l'être substantiel et

l'être accidentel, c'est-à-dire l'être qui concentre en lui-même l'existence et l'être qui n'existe que par un autre ou dans un autre, ne semble-t-on pas croire que l'individuel représente quelque chose d'accidentel par rapport à la nature ? D'un autre côté, considérer l'unité universelle comme une propriété actuelle de l'unité essentielle, c'est mettre l'universel formellement dans les individus et revenir au réalisme exagéré, à des tendances panthéistes. Sous sa forme primitive, le Scotisme est conséquent au principe de la distinction formelle, en n'admettant qu'une seule espèce pour tous les individus ; la nature est ainsi vraiment universelle, c'est-à-dire commune aux individus de l'espèce. Or, de cette communauté de nature et du caractère accidentel que présente l'individualité, il n'y a qu'un pas à faire pour tomber dans le panthéisme. Si les individus consistent en une masse d'accidents de même espèce, pourquoi ne constitueraient-ils pas les modes d'une substance unique universelle ?

Pressés par la logique de leurs adversaires et effrayés des conséquences que ceux-ci déduisaient de la distinction formelle, les Scotistes se perdaient dans d'innombrables subtilités, ou bien revenaient à cette distinction virtuelle qu'ils avaient niée et dont leur chef d'école avait au moins employé le mot. Quant au néo-scotisme, il se rapproche de plus en plus d'un réalisme rationnel.

On trouvera peut-être bien abstruses ces discussions où nous venons d'entrer ; nous les avons crues utiles pour jeter une lumière plus vive sur les rapports des trois unités essentielle, universelle et individuelle. Il est certain que les choses concrètes ne présentent en elles-mêmes, antérieurement au travail de l'esprit, aucune distinction ni réelle ni formelle

entre leur unité individuelle et leur unité essentielle. Loin de ressembler à un accident qui s'ajoute à l'essence, l'individualité n'est autre chose que l'essence même actuée d'une certaine façon, c'est-à-dire déterminée et singulière. Force est donc de rejeter l'*inexistence* actuelle et formelle de l'universel dans la nature individualisée. L'universel n'existe actuellement et formellement que dans l'intelligence, après les trois opérations dont nous avons parlé, l'*abstraction*, la *conception* et la *généralisation*.

III

Il est facile de se convaincre, par cette réfutation de la distinction soit réelle soit formelle, que nous ne soutenons pas l'existence d'une conformité brutale entre la pensée et les choses. Les raisons objectives, connues dans les concepts et par les concepts, sont universelles ; mais leur universalité, résultant de l'esprit, n'est pas susceptible d'être située dans les individus. Il faut cependant admettre une distinction virtuelle entre l'individuel et l'essentiel ; la nature sert de *fondement* à l'intelligence pour former l'unité universelle.

En quoi consiste donc ce fondement de l'universel ? D'abord, ce serait une erreur de croire que l'unité essentielle est universelle en puissance, dans ce sens qu'elle posséderait vis-à-vis de son individualité une intrinsèque indifférence. D'après Mastrius, Tataretus, Lichetus et Rada, la nature jouit dans le fond de l'être d'une intrinsèque indifférence à revêtir telle ou telle unité individuelle ; cette indifférence *ad multa* constituerait son universalité. Les liens singuliers et restrictifs de l'unité individuelle rendraient seulement éloignée la communicabilité essen-

tielle de l'unité de nature (*In Organum Aristotelis, seu Logica*, disp. IV, q. I, a. 1). Nous rappelons que la nature fait abstraction du singulier et de l'universel, si on la considère en elle-même, absolument ; elle n'est ni apte ni non apte à s'unir indifféremment à plusieurs individualités. D'ailleurs l'indifférence que posséderait intrinsèquement la nature individualisée impliquerait une distinction soit réelle, soit formelle, entre la nature et son individualité. Identifiez ces deux éléments en un seul, concevez l'unité individuelle comme quelque chose de substantiel ; la nature perdra aussitôt toute indifférence et toute communicabilité. Cet universel *par indifférence* ou universel *négatif* ne saurait donc fournir le fondement cherché de l'universel *positif*, c'est-à-dire d'un caractère essentiel pouvant convenir à une catégorie d'individus.

On est plus près de la vérité quand on prétend, avec Sébastien Dupasquier et Pontuis, que l'unité universelle consiste dans la similitude de plusieurs individus et qu'on n'en trouve dans la réalité que les éléments nécessaires, à savoir, la multiplicité représentée par la pluralité et l'unité réelle fondée sur la similitude. L'intelligence, séparant les dissemblances ou différences individuelles, appréhende en un seul concept ce en quoi les individus se conviennent, et forme ainsi l'universel. Quelques-uns pensent avec Dupasquier que l'universel de *similitude* répond à la doctrine de Scot. Le *Docteur subtil* emploie les expressions *potentia*, *non actu*, à propos de l'existence dans les choses de l'unité universelle. N'aurait-il pas professé que l'*universel fondamental* est situé dans les individus, en raison de la similitude réelle qui permet de se les représenter tous en un seul concept ? Nous serions volontiers de l'avis de Kleutgen

et d'Urraburu : Scot, d'après eux, ne différait presque pas de saint Thomas dans la question de la réalité des concepts; son enseignement sur l'unité et la distinction formelles aurait donné occasion à ses disciples de formuler une doctrine différente sur l'existence réelle de l'universel. Nous ferons simplement remarquer que la similitude ne constitue pas à proprement parler l'unité universelle et qu'on ne voit pas d'où l'on pourrait tirer cette unité, le concept de similitude exprimant seulement la pluralité ou multiplicité. La similitude est l'indice révélateur que l'unité essentielle se trouve multipliée dans les individus, que ceux-ci sont un par rapport à cette nature semblable; nous formons alors une unité qui peut exister en plusieurs, c'est-à-dire une unité universelle, comme nous l'avons expliqué dans notre chapitre de la *généralisation*.

Pour déterminer avec le plus de précision possible ce que l'universel, ou raison objective conçue par l'esprit, possède de réalité dans la nature individualisée, il est nécessaire de rappeler notre théorie de l'origine des concepts et d'envisager l'universel sous ses différents aspects. Saint Thomas distingue après Avicenne trois points de vue dans la considération de l'essence ou nature : « Triplex est alicujus naturæ consideratio : una prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturæ secundum esse solum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero consideratio naturæ absoluta, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum quæ per se competunt tali naturæ. » (Quodl. VIII, q. 1, a. 1.) La na-

ture n'est donc pas universelle dans les individus; elle reçoit au contraire de l'individuation un être concret et singulier. L'universalité ne lui convient pas davantage, si on la considère isolément en dehors de ses notes particulières; dans cet état, elle possède seulement son unité transcendante et fait abstraction de tout nombre singulier ou pluriel. Donnez à l'essence prise absolument l'unité individuelle ou l'unité universelle; elle ne sera plus susceptible de recevoir indifféremment l'empreinte matérielle de l'individuel, ni l'empreinte idéale de l'universel. L'essence ne devient universelle que sous un certain regard de l'esprit qui, après l'avoir dégagée de son enveloppe concrète et l'avoir conçue en elle-même, l'envisage par rapport aux êtres individuels, auxquels elle pourrait convenir.

On est ainsi conduit à disséquer en quelque sorte l'universel, à mettre à part chacun de ses éléments et à faire toucher du doigt ce qu'il possède de réalité dans la sphère de l'individuel. Nous pouvons distinguer d'abord dans l'universel la *matière* et la *forme*. La nature, qui est dite universelle et que je conçois dans mes représentations mentales objectives, existe réellement dans le monde extérieur. *Raisonnable*, *animal*, *vivant*, sont des universels attribués à tous les hommes, situés en chacun d'eux et identifiés avec leurs caractères individuels. La nature, concrétisée et matérialisée par l'individuation, n'est donc qu'un *universel matériel*, ou la *matière de l'universel*. Quant à ce qui constitue *formellement* l'unité universelle, il faut le chercher dans les opérations de l'esprit. Saint Thomas exprime ainsi cette vérité : « Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel

intentio universalitatis est in intellectu. » (S. Th. I, q. 85, a. 2. ad 2.) Il en est de la nature des choses comme de leurs qualités. La couleur est perçue par le sens de la vue indépendamment de la pesanteur; elle n'existe cependant dans la réalité qu'avec la pesanteur. Quant à la propriété d'être perçue sans la pesanteur, la couleur l'emprunte à la vue. De même, la nature que nous saisissons par les concepts et que nous appelons universelle n'existe pas en dehors des individus; si elle est abstraite et généralisée, cela ne lui vient que de l'intelligence. Prise dans son état d'existence réelle et physique, indépendamment de toute élaboration mentale, elle est intrinsèquement individuelle ou matérielle.

On attribue quelquefois aux scolastiques la doctrine puérile de l'incarcération des essences; on prouve simplement qu'on a étudié d'une façon très superficielle la théorie péripatéticienne de la nature et du monde. Loin d'être incarcérées dans l'individualité comme des prisonniers à Mazas, les essences des choses s'identifient avec le principe d'individuation, celui-ci étant quelque chose de substantiel. La nature concrète n'est donc pas une entité universelle et supra-sensible emprisonnée dans la matière; elle n'est que le *fondement éloigné* de l'universel. Rendue présente par l'image dans le champ de la conscience empirique, elle contient assez d'être pour que l'activité intellectuelle, faisant abstraction des caractères individuels, conçoive seulement les caractères essentiels et transforme en distinction *actuelle* la distinction *virtuelle* qui existe dans la réalité concrète entre l'individuel et l'essentiel. Considérée ainsi par l'esprit et dans l'esprit comme une unité transcendante absolue, la nature sert de *fondement prochain* à l'universel et est désignée dans l'École sous le nom d'*uni-*

versel métaphysique. Quant à l'universel proprement dit ou formel, il résulte, comme nous l'avons montré, d'une simple relation d'ordre créée par la réflexion, en vertu de laquelle l'essence est conçue, non plus en elle-même, mais par rapport à son aptitude à exister dans les individus ; c'est cette aptitude de l'essence à être dans plusieurs qui constitue l'universel logique ou formel.

Le réalisme vraiment rationnel consiste donc dans l'*universel matériel*, puisque les deux autres sortes d'universels impliquent des opérations intellectuelles. Les raisons intelligibles des choses n'existent pas dans la nature individuelle de la *même façon* ni sous la *même forme* que dans l'intelligence ; elles s'identifient avec les caractères individuels et ne sont que le fondement éloigné de cette relation de raison et d'ordre qui forme l'unité universelle. Qu'est-ce donc que cet universel matériel ? C'est le fond même de l'être, son élément permanent, constamment identique et immobile sous les altérations et la mobilité des phénomènes. Les esprits plus ou moins imprégnés de Kantisme, aimant à se représenter les choses sous la forme synthétique de la loi ou de la catégorie, pourraient l'envisager comme la loi fondamentale et la catégorie originaire de l'être, à la condition toutefois de ne pas voir dans la loi ou catégorie une formule abstraite et vide, mais une réalité plus grande que le phénomène et source première du phénomène. Si on veut que l'individu soit le produit d'une *société coopérative* de lois générales, l'universel matériel en devra représenter la loi réelle fondamentale, la formule la plus générale et la plus féconde. On pourra dire encore que c'est l'acte profond et essentiel qui produit l'être et le différencie, hiérarchise ses attributs et ses fonctions, explique enfin l'ordre perma-

nent et durable dans lequel les phénomènes se succèdent. Toutefois, alors même qu'on entendrait la loi ou catégorie dans un sens réel et par conséquent antikantien, elle n'est que le mode constant et uniforme d'agir des êtres et des choses; or, comme l'agir suppose l'être, nous préférons rester conforme dans notre terminologie au langage réaliste d'Aristote et de saint Thomas, et employer des expressions qui marquent directement le fond des choses, l'être. L'*essence*, la *substance* et la *nature*, à les prendre dans le sens péripatéticien des mots, désignent la même réalité sous des aspects différents. L'essence s'entend, à parler rigoureusement, des principes formels et matériels constitutifs de l'être; la substance exige que l'être possède et concentre en soi l'existence, qu'il ne soit pas l'être de l'être, *ens entis*, mais simplement l'être; comme la substance n'est pas inerte et que l'agir suit l'être, la nature représente le principe radical et originaire, d'où rayonnent spontanément les facultés ou puissances et les actes. Les concepts d'essence et de substance expliquent le point de vue statique de l'être, tandis que le concept de nature se rapporte explicitement au point de vue dynamique. Incomplets par eux-mêmes, si on les prend isolément, ces concepts expriment trois faces d'une réalité trop complexe pour être représentée en un seul.

Ainsi donc, grâce à l'*universel matériel* ou *fondamental*, nous sommes préservés à la fois d'un nominalisme, d'un conceptualisme et d'un réalisme également antiscientifiques. Les concepts ne sont pas des formes sensibles de la connaissance; nous concevons par conséquent l'universel et le nécessaire. Ils ne sont pas non plus de pures productions mentales; l'universel et le nécessaire trouvent un fondement dans

la réalité, sans y exister formellement. Quant à la détermination concrète des genres et des espèces, c'est un problème qui est réservé aux sciences particulières de la nature et qui constitue l'objet d'une recherche spéciale. Notre but était simplement de montrer que nous possédons des concepts et qu'un objet réel, donné dans la nature, correspond à ces formes supérieures de la connaissance ; nous nous sommes proposé de porter un coup au sensationnisme et au Kantisme.

IV

Après avoir démontré l'existence absolue des concepts et en avoir expliqué la double face subjective et objective par l'immatérialité de l'intelligence et l'intelligibilité des choses, si nous voulons jeter un regard plus profond et en même temps synthétique sur leur nature, il nous faut remonter jusqu'à la cause première *extrinsèque* de l'intelligence et de l'intelligible, jusqu'à l'Être divin. Acte pur, sans la moindre composition physique ou métaphysique, Dieu est à la fois infiniment intelligent et infiniment intelligible. Son objet connaturel de connaissance consiste dans sa propre essence et son intelligence dans une intellection actuelle. Le Verbe dans lequel il exprime sa nature lui est consubstantiel ; Verbe unique, figure de sa substance et splendeur de sa gloire, il n'est pas engendré par indigence comme le verbe humain, pour identifier l'intelligence et l'intelligible ; il est au contraire engendré par richesse et par fécondité, *non ut intelligat, sed quia intelligit.* Dieu, contemplant dans son Verbe son infinie beauté, la conçoit comme type exemplaire d'autres êtres qu'il pourrait réaliser en dehors de lui, l'essence divine renfermant tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui

peut par analogie participer à sa perfection. Dieu décrète donc par amour l'œuvre de la création ou la réalisation en dehors de son Être de quelques-uns de ses attributs. Il répand à profusion des participations analogiques de son intelligibilité ; il crée des êtres doués de connaissance et les fait participer à son intelligence. La création est une certaine expression de Dieu, un reflet de l'infini et une image de l'éternelle beauté. On peut regarder l'intelligible créé, l'essence matérielle des choses qui constitue le fond permanent et immobile de leur être, comme le terme réalisé d'une pensée ou idée divine. Les essences ne se distinguent pas en Dieu de ses propres idées; elles y sont immuables, éternelles et nécessaires. Dans la nature, elles se soumettent aux déterminations de l'espace et du temps, à toutes les lois de la contingence. Elles perdent dans l'esprit leur matérielle individualité, revêtent les formes de l'immatériel et de l'intelligible et s'expriment en un concept; elles ne s'y trouvent pas, comme en Dieu, *positivement* éternelles et nécessaires ; mais *négativement* par leur abstraction du temps, de l'espace et de toute existence contingente. Notre intelligence, qui perçoit les essences matérielles, après les avoir dégagées *idéalement* de leurs caractères matériels, ne détermine donc pas la mesure des choses ; elle est au contraire mesurée par l'intelligible créé. Elle consiste en une capacité réceptive de la lumière divine qui ne rayonne pas en nous directement de l'essence même de Dieu, mais se réfléchit plutôt dans les choses et n'arrive en nous que par des rayons indirects. Découlant d'une même source et se confondant dans l'océan de l'unité de Dieu, est-il surprenant que l'intelligence et l'intelligible conservent dans la nature quelque chose de leur communauté d'origine, un certain rap-

port mutuel de correspondance et de conformité? Le *concept représentatif* est comme la sympathie de l'un et de l'autre, le point de contact et d'identification où ils retrouvent une unité analogue à celle qu'ils possèdent dans l'Être divin.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

EXISTENCE DISTINCTE ET ABSOLUE DES CONCEPTS

DEUXIÈME PARTIE

ORIGINE DES CONCEPTS

CHAPITRE PREMIER

MAXIMUM D'APRIORISME OBJECTIF

OU L'INTUITION IMMÉDIATE DE L'ABSOLU

CHAPITRE II

MAXIMUM D'APRIORISME SUBJECTIF

OU L'INNÉISME DES CONCEPTS ET DES FORMES

CHAPITRE III

MINIMUM D'APRIORISME

OU INNÉISME DE LA FACULTÉ INTELLECTUELLE

CHAPITRE IV

FORMATION DES CONCEPTS

PREMIER MOMENT : ABSTRACTION

CHAPITRE V

FORMATION DES CONCEPTS

DEUXIÈME MOMENT : CONCEPTION

CHAPITRE VI

FORMATION DES CONCEPTS

TROISIÈME MOMENT : GÉNÉRALISATION

TROISIÈME PARTIE

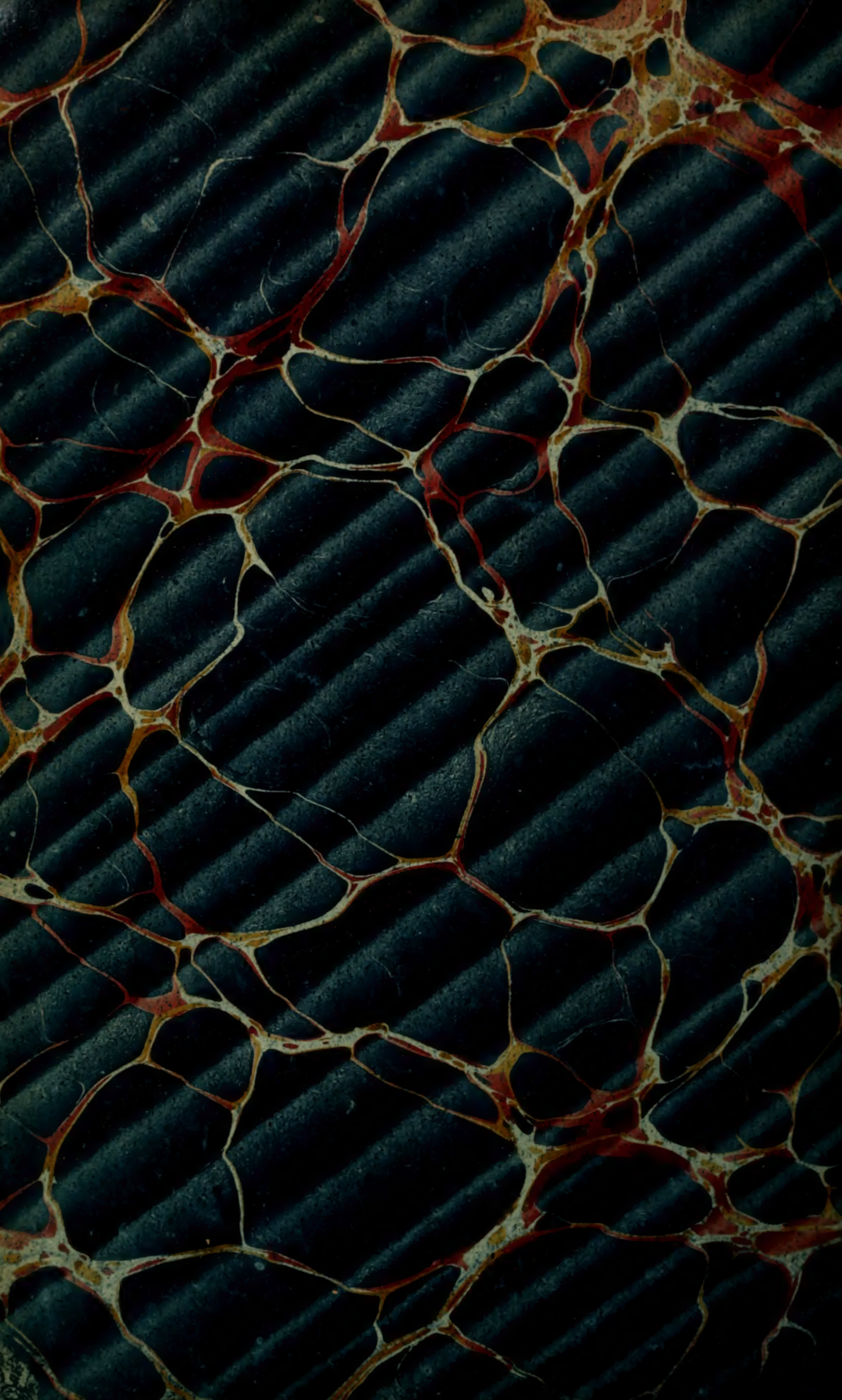
VALEUR DES CONCEPTS

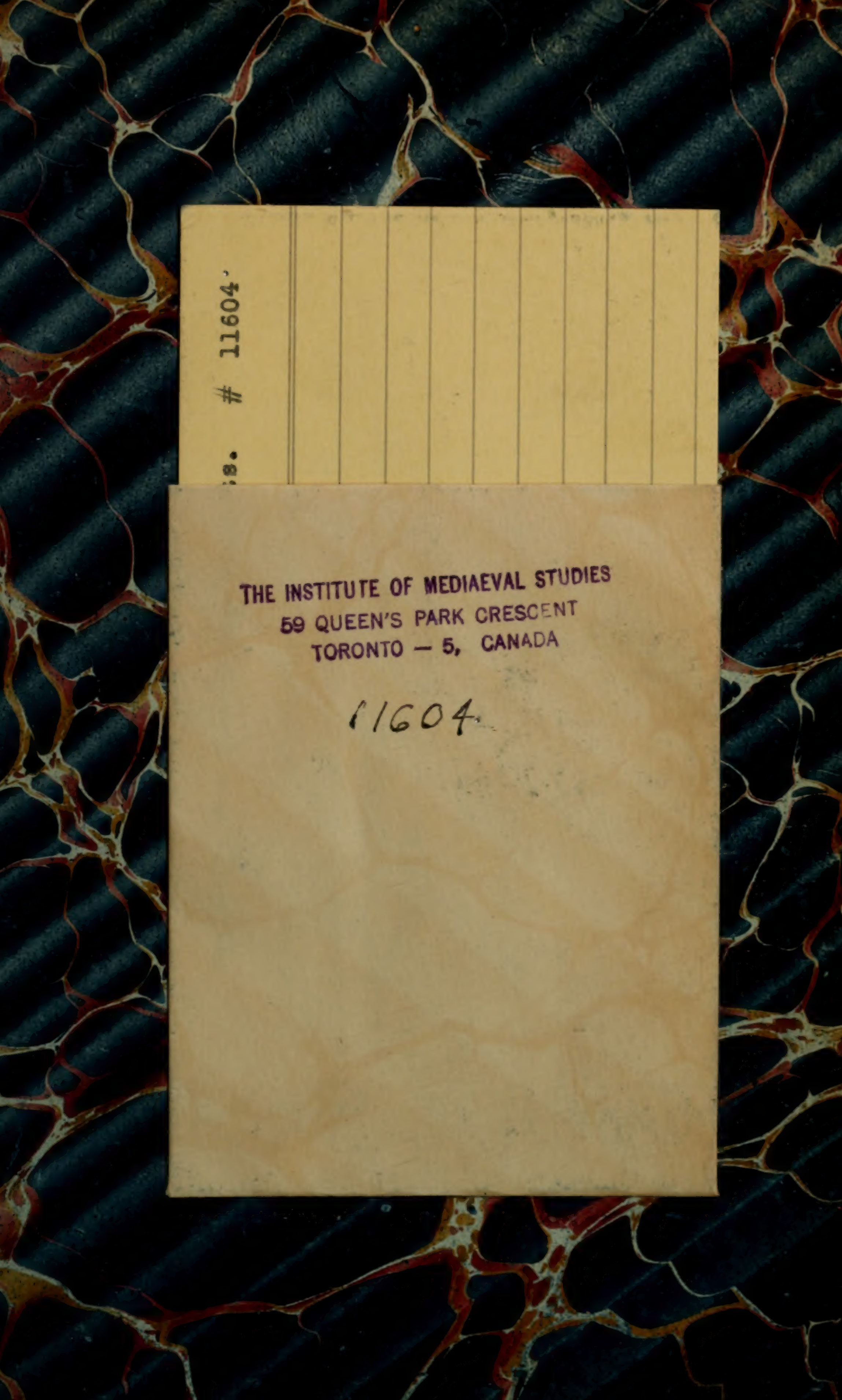
CHAPITRE PREMIER

DONNÉES DE CONSCIENCE

FIN






THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA
11604
11604

